1ф
П38

ИНСТИТУТ К. МАРКСА и Ф. ЭНГЕЛЬСА

Г. В. ПЛЕХАНОВ

СОЧИНЕНИЯ

ТОМ
XVII

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО

РФР 87.3
3К9
335
П-38
1945
1ф

ИНСТИТУТ К. МАРКСА и Ф. ЭНГЕЛЬСА

Пролетарии всех стран, соединяйтесь!

БИБЛИОТЕКА НАУЧНОГО СОЦИАЛИЗМА
ПОД ОБЩЕЙ РЕДАКЦИЕЙ Д. РЯЗАНОВА

Г. В. ПЛЕХАНОВ

СОЧИНЕНИЯ

ТОМ XVII

КНИГОХРАНЕНИЕ
50445
ЧИТ. ЗАЛ
Центр Гор Библиотека им Н. А. Островского г. Комсомольск
ПРОВЕРЕНО-63

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКВА

Предисловие редактора

Вошедшие в настоящий том статьи написаны были Плехановым в период с 1907 г. до 1911 г. Все они направлены, с одной стороны, против различных уклонов от диалектического материализма, как они выразились главным образом в работах А. Богданова и А. Луначарского, и против различных попыток реабилитировать религию при помощи марксизма (главным образом А. Луначарский), а также всяких других форм богостроительства и богоискательства. От обоснования и защиты марксизма, от «обороны» Плеханов переходит к «нападению».

Значительная часть этих статей — о философии и религии — вошла уже в составленный самим Плехановым сборник «От обороны к нападению», вышедший в 1910 году. Мы прибавили только несколько статей, которые только в силу случайных условий не попали в названный сборник или являются необходимым дополнением к нему.

Но руководясь подбором статей, как он уже был сделан Плехановым для названного сборника, мы не могли ограничиться простой перепечаткой одобренного им текста. Первые две статьи, направленные против А Богданова, впервые появились в заграничном «Голосе Социал-демократа» (1908 г.) и были написаны «вне пределов досягаемости» царской цензуры. Мы поэтому, в отличие от различных новых изданий этих статей, воспроизводим нелегальный текст и прибавляем к нему примечания, сделанные при перепечатке этих статей в сборнике. Что касается третьей статьи против Богданова, заново написанной для сборника, то мы даем ее в легальной редакции. Никаких других изменений мы в этой части не делали. Зато прибавлены четыре статейки из «Современного Мира»: о Виндельбанде, скептицизме в философии, Бурдо и Риккерте, опубликованные уже после выхода в свет сборника «От обороны к нападению».

Второй отдел настоящего тома, в который вошли статьи Плеханова о религии, начинается теми же статьями, что и соответствующий отдел в сборнике «От обороны к нападению». В «Современном Мире»

они печатались под общим заглавием «О так называемых религиозных исканиях в России». Первые две статьи были посвящены разбору взглядов А. Богданова, А. Луначарского, М. Горького и Л. Толстого. В сборнике они перепечатаны под названием «О религии» и «Еще о религии». Но продолжение их, статья о Мережковском, не вошла в сборник, вероятно, потому, что она напечатана была в «Современном Мире» позднее, чем рассчитывал Плеханов. Прибавляя теперь эту статью, мы только восстанавливаем тот хронологический порядок, в котором эти статьи появились в «Современном Мире», и таким образом точнее указываем и их публицистическое значение. По содержанию своему статьи, перепечатанные Плехановым в сборнике, ничем не отличаются от статей в «Современном Мире», если не считать одного-двух примечаний.

Но, кроме данной статьи, в настоящий том вошли еще и другие статьи о религии. Наибольшее значение имеет ответ Плеханова на анкету о будущности религии, упоминаемый им в полемике с А. Луначарским. Кроме того, нами введены в этот том статейки о Бутру, Пфлейдерере и Иванове - Разумнике.

Д. Рязанов.

Октябрь 1924

ПРОТИВ ЭМПИРИОМОНИЗМА И БОГОИСКАТЕЛЬСТВА

ФИЛОСОФИЯ

Materialismus militans [1])

Ответ г. Богданову

ПИСЬМО ПЕРВОЕ

«Tu l'as voulu, Georges Dandin!»

Милостивый Государь!

В 7-й книжке «Вестника Жизни» за прошлый год помещено было Ваше «*Открытое письмо т. Плеханову*». Это письмо показывает, что Вы недовольны мною по многим причинам. Самой главной из них является, если не ошибаюсь, та, что я, по Вашим словам, вот уже 3 года, полемизирую с эмпириомонизмом в кредит, не приводя против него серьезных доводов, при чем эта моя «тактика», опять по Вашим собственным словам, имеет некоторый успех. Далее Вы упрекаете меня в том, что я «систематически титулую» Вас *господином* Богдановым. Вы недовольны, кроме того, моей рецензией на книги Дицгена: «Аквизит философии» и «Письма о логике». По Вашим словам, я приглашаю читателей относиться к философии Дицгена недоверчиво и осторожно на том основании, что она иногда становится похожей на Вашу. Отмечу еще одну причину Вашего недовольства мной. Вы утверждаете, что некоторые из моих единомышленников возводят на вас чуть не «уголовное» обвинение, и Вы находите, что доля вины за эту их «деморализацию» падает на меня. Я мог бы еще продолжить список тех упреков, с которыми Вы ко мне обращаетесь, но в этом нет никакой надобности: указанных мною пунктов совершенно достаточно для того, чтобы мы могли приступить к об'яснению, не лишенному общего интереса.

Приступая к нему, я начну с того, что представляется мне вопросом второстепенного, если не третьестепенного, значения, но что в Ваших глазах имеет как будто не малую важность, т.-е. с вопроса о Вашем «титуле».

---

[1]) «Воинствующий материализм».

«Титул» господина в моем обращении к Вам Вы считаете оскорблением, делать которое Вам я не имею права. По этому поводу спешу уверить Вас, м. г., что в мои намерения никогда не входило оскорблять Вас. Но Ваше упоминание о *праве* дает мне повод думать, что по Вашему убеждению именование Вас товарищем входит в число моих социал-демократических *обязанностей*. Но,—суди меня бог и наш центральный комитет! — я такой обязанности за собою не признаю. Не признаю по той простой и ясной причине, что *Вы мне не товарищ*. А не товарищ Вы мне потому, что *мы с Вами являемся представителями двух прямо противоположных миросозерцаний*. И поскольку речь идет для меня о защите моего миросозерцания, Вы являетесь по отношению ко мне не товарищем, а самым решительным и самым непримиримым противником. Зачем же я буду лицемерить? Зачем я буду придавать словам совершенно ложный смысл?

Еще Буало советовал когда-то: «Зовите кошку кошкой». Я следую этому благоразумному совету: я тоже называю кошку кошкой, а Вас эмпириомонистом. *Товарищами* же я называю только людей, держащихся моего образа мыслей и делающих то дело, за которое я взялся задолго до того, как появились у нас бернштейнианцы, махисты и прочие «критики Маркса». Подумайте, г. Богданов, постарайтесь быть беспристрастным и скажите, неужели я в самом деле не имею «*никакого права*» поступать так? Неужели я *обязан* поступать иначе?

Далее. Вы жестоко ошибаетесь, м. г., воображая, будто я делаю более или менее прозрачные намеки на то, что Вас следовало бы если не «повесить», то «выслать» из пределов марксизма в возможно более короткий срок. Если бы кто-нибудь вознамерился поступить с Вами таким образом, то он прежде всего натолкнулся бы на полную *невозможность выполнить* свое строгое намерение. Сам Думбадзе, несмотря на всю свою чудотворную силу, не был бы в состоянии выслать из своих владений человека, в них не обретающегося. Точно так же никакой идеологический помпадур не имел бы возможности «выслать» из пределов данного учения такого «мыслителя», который находится *вне этих пределов*. А что Вы находитесь именно вне пределов марксизма, это ясно для всех тех, которые знают, что все здание этого учения покоится на *диалектическом материализме*, и которые понимают, что Вы, в своем качестве убежденного махиста, на материалистической точке зрения не стоите и стоять не можете. Тем же, которые этого не знают и не понимают, я приведу нижеследующие строки, вышедшие из-под Вашего собственного пера.

Характеризуя отношение различных философов к «вещи в себе», Вы изволите писать:

«Золотую середину заняли материалисты более критического оттенка, которые, отказавшись от *безусловной* непознаваемости «вещи в себе», в то же время считают ее *принципиально* отличной от «явления» и потому всегда лишь «смутно-познаваемой» в явлении, внеопытной по содержанию (т.-е., повидимому, по «элементам», которые не таковы, как элементы опыта), но лежащей в пределах того, что называют формами опыта,—т.-е. времени, пространства и причинности. Приблизительно такова точка зрения французских материалистов XVIII века и из новейших философов—Энгельса и его русского последователя Бельтова» [1]).

Эти строки должны пояснить дело даже и для таких людей, которые, вообще говоря, беззаботны насчет философии. Даже и этим людям должно быть ясно теперь, что Вы отвергаете точку зрения Энгельса. А кому известно, что Энгельс был полным единомышленником автора «Капитала» также и в философии, тому очень легко будет понять, что, отвергая точку зрения Энгельса, Вы *тем самым* отвергаете точку зрения Маркса и примыкаете к числу *«критиков» этого последнего*.

Прошу Вас, не пугайтесь, милостивый государь, не принимайте меня за Думбадзе и не воображайте, что я констатирую Вашу принадлежность к числу противников Маркса собственно на предмет Вашей «высылки». Повторяю, нельзя выслать за пределы какого-бы то ни было учения человека, находящегося вне этих пределов. Ну, а что касается критиков Маркса, то всякий, даже не обучавшийся в семинарии, знает теперь, что эти господа покинули пределы марксизма и вряд ли когда-нибудь вернутся в них.

«Лишение живота» есть мера еще несравненно более жестокая, нежели «высылка». И если бы я способен был когда-нибудь намекнуть на необходимость Вашего, милостивый государь, повешения (хотя бы и в кавычках), то я, разумеется, мог бы в подходящем случае склониться и к мысли о Вашей «высылке». Но и тут Вы предаетесь совершенно напрасному страху или пускаетесь в совершенно неосновательную иронию.

Раз навсегда скажу Вам, что «вешать» я никогда и никого не собирался. Я был бы совсем плохим социал-демократом, если б не при-

[1]) *А. Богданов*, Эмпириомонизм, кн. II, стр. 39, Москва, 1905.

знавал самой полной свободы теоретического исследования. Но я был бы столь же плохим социал-демократом, если б не понимал, что *свобода исследования* должна сопровождаться и дополняться *свободой группировки людей сообразно их взглядам*.

Я убежден,—и можно ли не быть убежденным в этом?—что люди, расходящиеся между собою в основных взглядах в теории, имеют полное право разойтись между собой также и на практике, т.-е. сгруппироваться по разным лагерям. Я убежден даже в том, что бывают такие «ситуации», когда *они обязаны это сделать*. Ведь мы еще со времени Пушкина знаем, что

В одну телегу впречь не можно
Коня и трепетную лань...

Во имя этой непререкаемой и неоспоримой *свободы группировки*, я не раз приглашал русских марксистов сплотиться в особую группу для пропаганды своих идей и отмежеваться от других групп, не разделяющих тех или иных идей Маркса. Я не раз, и с совершенно понятной горячностью, высказывал ту мысль, что в идейном отношении всякая неясность приносит большой вред. И я думаю, что идейная неясность особенно вредна у нас в настоящее время, когда, под влиянием реакции и под предлогом пересмотра теоретических ценностей, идеализм всех цветов и оттенков справляет в нашей литературе настоящие оргии и когда некоторые идеалисты, вероятно, в интересах пропаганды своих идей, об'являют свои взгляды марксизмом самоновейшего образца. Я твердо убежден, что теоретическое размежевание с этими идеалистами необходимо нам теперь больше, чем когда-нибудь, и я, ничем не стесняясь, высказываю это свое твердое убеждение. Я понимаю, что это может быть иногда неприятно тому или другому идеалисту,—особенно из разряда тех, которые хотели бы провести свой идеалистический товар под флагом марксизма,—но тем не менее я решительно утверждаю, что те, которые упрекают меня на этом основании в посягательстве на чью-то *свободу* («высылка») или даже на *жизнь* («повешение»), обнаруживают чересчур узкое понимание той самой свободы, во имя которой они меня обвиняют.

Когда я приглашаю своих единомышленников размежеваться с людьми, которые их идейными товарищами быть не могут, я пользуюсь неоспоримым правом всякого «человека и гражданина». А когда Вы, г. Богданов, поднимаете по этому поводу свой смешной шум и подозреваете меня в посягательстве на Вашу особу, Вы только показываете,

что Вы слишком плохо усвоили себе понятие об этом неоспоримом праве.

Не будучи марксистом, Вы во что бы то ни стало хотите, чтоб мы, марксисты, считали Вас своим *товарищем*. Вы напоминаете мне ту мать у Глеба Успенского, которая писала своему сыну, что так как он живет вдали от нее и не спешит на свидание с ней, то она пожалуется на него в полицию и потребует, чтобы начальство предоставило ей возможность «обнять» его «по этапу». У Успенского мещанин, к которому обращена была эта материнская угроза, заливался при воспоминании о ней слезами. Мы, русские марксисты, плакать по таким поводам не станем. Но это нам не помешает решительно заявить Вам, что мы хотим во всей полноте воспользоваться нашим правом на размежевание и что «обнять» нас «по этапу» не удастся ни Вам и никому другому.

Прибавляю еще вот что. Если б я вообще имел какое-нибудь сходство с Думбадзе, если б я вообще признавал, что могут быть такие люди, которые достойны смертной казни (хотя бы и в кавычках) за свои убеждения, то Вас, г. Богданов, я бы все-таки не причислил к ним. Я сказал бы себе тогда: «*право на казнь* дается талантом, а у нашего теоретика эмпириомонизма нет и следа таланта. Он недостоин казни!»

Вы, м. г., настойчиво вызываете меня на откровенность; не обижайтесь же, если я буду откровенен.

Вы представляетесь мне чем-то вроде блаженной памяти Василия Тредьяковского: мужем немалого прилежания, но—увы!—очень малого дарования. Чтобы возиться с людьми, подобными покойному профессору элоквенции и хитростей пиитических, нужно обладать огромной силой сопротивления скуке. У меня не так много этой силы. И вот почему я до сих пор не занимался Вами; вот почему я до сих пор не отвечал Вам, несмотря на Ваши прямые вызовы.

Я говорил себе: J'ai d'autres chats à fouetter. И что я был искренен, а не искал только предлога для избежания полемической схватки с Вами, это доказывается моими поступками: ведь с тех пор, как Вы начали вызывать меня, я в самом деле «пересек»—печальная необходимость!—немало «кошек». Конечно, Вы об'ясняли себе мое молчание иначе; Вы думали, как видно, что, не смея напасть на Вашу философскую твердыню, я предпочитаю посылать по Вашему адресу пустые угрозы, критиковать Вас в «кредит». Я не отрицаю Вашего права на самообольщение, но я, в свою очередь, имею право сказать Вам: Вы самообольщались. В действительности, я просто-напросто не считал нужным

спорить в Вами, полагая, что сознательные представители российского пролетариата сами сумеют оценить Ваши *мудрости философические*. Кроме того,—как я уже сказал,—j'avais d'autres chats à fouetter. Так, еще в конце прошлого года, т.-е. сейчас же после появления Вашего открытого письма ко мне в «Вестнике Жизни», некоторые мои товарищи советовали мне заняться Вами. Но я ответил им, что полезнее будет заняться г. Ар. Лабриолой, взгляды которого ваш единомышленник, г. А. Луначарский, вздумал провозить в Россию под видом оружия, «отточенного для ортодоксальных марксистов». Снабженная послесловием г. Луначарского, книга г. Ар. Лабриолы прокладывала у нас дорогу для синдикализма, и я предпочел заняться ею, отсрочивая пока свой ответ на Ваше открытое письмо ко мне. Говоря по правде, я, боясь скуки, и теперь не собрался бы ответить Вам, г. Богданов, если бы не тот же г. Анатолий Луначарский. Пока Вы тредьячили в своем «эмпириомонизме», он выступил—наш пострел везде поспел—с проповедью новой религии, а эта проповедь может иметь гораздо большее практическое значение, нежели пропаганда Ваших философских идей. Правда, я, подобно Энгельсу, считаю, что в настоящее время, «все возможности религии уже исчерпаны» (alle Möglichkeiten der Religon sind erschöpft [1]). Но я не упускаю из виду, что возможности эти исчерпаны, собственно, только для *сознательных пролетариев*. Кроме сознательных пролетариев, есть еще полусознательные и совсем бессознательные. В процессе развития *этих* элементов рабочего класса религиозная проповедь может явиться немаловажной отрицательной величиной. Наконец, кроме полусознательных и совсем бессознательных пролетариев, у нас есть еще великое множество «интеллигентов», разумеется, мнящих себя вполне *сознательными*, но на самом деле *бессознательно* увлекающихся всяким модным течением и по «нонешнему времени»,—все реакционные эпохи суб'ективны,—говорил Гете,—весьма расположенных к разного вида мистицизму. Для этих людей выдумки вроде новой религии Вашего, м. г., единомышленника являются настоящей находкой. Они кидаются на подобные выдумки, как мухи на мед. А так как довольно многие из этих господ, жадно хватающихся за все, что им книга последняя скажет, к сожалению, не совсем еще порвали свою связь с пролетариатом [2]), то они и его могут заразить своими мистическими увле-

[1]) См. статью *Энгельса*, Die Lage Englands, впервые появившуюся в «Deutsch - Französische Jahrbücher» и перепечатанную в «Nachlass» etc, т. I, стр. 484.

[2]) Они скоро порвут ее. Современные увлечения всякими модными анти-

чениями. Ввиду этого я решил, что мы, марксисты, должны дать решительный отпор не только новому евангелию от Анатолия, но и новой уже философии от Эрнста (Маха), более или менее приспособленной Вами, г. Богданов, для нашего российского обихода. И только поэтому я принялся за ответ Вам.

Я знаю, многие товарищи удивлялись тому, что я до сих пор не находил нужным полемизировать с Вами. Но эта старая история, остающаяся вечно новой. Еще когда г. Струве выпустил свои известные «Критические заметки», некоторые из моих товарищей, справедливо находя эти заметки произведением человека, еще не доработавшегося до последовательного образа мыслей, советовали мне выступить против него. Советы этого рода стали еще более настоятельными, когда тот же г. Струве поместил в «Вопросах философии и психологии» свою статью «О свободе и необходимости». Я помню, как Ленин, увидевшись со мной летом 1900 года, спрашивал меня, почему я оставил эту статью без внимания. Мой ответ Ленину был очень прост: мысли, высказанные г. Струве в статье «О свободе и необходимости», были заранее опровергнуты мной в книге «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю». Тому, кто прочитал и понял мою книгу, должно было быть ясно, в чем заключалась новая ошибка автора «Критических заметок». С теми же, которые моей книги не прочитали или не поняли, мне толковать было некогда. Я никогда не думал, что я обязан играть при нашей марксистской интеллигенции роль Щедринской совы, неотступно бегавшей за орлом с целью обучения его по звуковому методу: Ваше Величество, скажите б, в, г. У Щедрина сова до такой степени надоела орлу, что он сначала цыркнул на нее: отвяжись, проклятая, а потом и вовсе лишил ее жизни. Я не знаю, грозила ли мне какими-нибудь опасностями роль учительницы-совы при российской интеллигенции более или менее марксистского образа мыслей. Но я не имел ни охоты, ни возможности исполнять эту неблагодарную роль, так как у меня были другие практические и—главное—теоретические задачи. Далеко ушел бы я вперед в теории, если б я «отзывался» на все то, на что у меня требовали и требуют «отзыва». Достаточно сказать, что некоторые читатели хотели бы, чтобы я высказался о современном

материалистическими «измами» являются симптомом приспособления «миросозерцания» нашей интеллигенции к «комплексу» идей, свойственных современной буржуазии. Но, пока что, многие интеллигентные противники материализма еще мнят себя идеологами пролетариата и иногда не без успеха пытаются оказать на него свое влияние.

нашем эротизме (т.-е. о г. Арцыбашеве и братии его), а другие спрашивали меня, что я думаю о танцах г-жи Айседоры Дункан. Горе тому писателю, который вздумал бы «отзываться» на все духовные прихоти капризной и нервной дамы—интеллигенции. Взять хоть бы философские прихоти этой госпожи. Давно ли она толковала о Канте? Давно ли она требовала от нас ответа на кантианскую критику Маркса? Совсем недавно. Так недавно, что не износились еще те башмачки, в которых наша легкомысленная дама бежала за неокантианством. А после Канта явились Авенариус и Мах. А после этих двух Аяксов эмпириокритицизма явился Иосиф Дицген. А вслед за Иосифом Дицгеном появляются теперь Пуанкаре и Бергсон. «У Клеопатры было много любовников!». Но пусть, кто хочет, воюет с ними, я ж тем менее расположен к этому, что у меня нет ни малейшей претензии нравиться современной нашей интеллигенции: она—героиня не моего романа...

Но из того, что я не считаю себе обязанным воевать с многочисленными любовниками нашей российской Клеопатры, отнюдь еще не следует, что я не имею права делать о них мимоходные отзывы; право на такие отзывы есть тоже одно из непререкаемых прав человека и гражданина. Вот, например, я никогда не занимался и наверное никогда не буду заниматься критикой христианского догматического богословия. Но это совсем не лишает меня права высказывать при случае свое мнение о том или другом христианском догмате. Что подумали бы вы, г. Богданов, о таком православном богослове, который на основании моих мимоходных замечаний о христианских догматах—подобные замечания, наверное, можно найти в моих сочинениях—стал бы обвинять меня в том, что я критикую христианство «в кредит». Надеюсь, Вы бы имели достаточно здравого смысла для того, чтобы пожать плечами по поводу такого обвинения. Не удивляйтесь же, м. г., тому, что я обладаю не менее здравым смыслом, т.-е. что я пожимаю плечами, слыша, как Вы ставите мне в обвинение мои мимоходные замечания о махизме, именуемые Вами критикой «в кредит».

Выше я привел на всякий случай тот Ваш отзыв о философской точке зрения Энгельса, который в уме даже совсем недогадливых людей не должен оставлять никакого места для каких бы то ни было сомнений насчет Вашего отношения к философии марксизма. Но теперь я припоминаю, что, когда я на одном недавнем русском собрании в Женеве указал Вам в своей речи на это место, Вы изволили, поднявшись с места, крикнуть мне: «я так думал прежде, а теперь я вижу, что я ошибался». Это чрезвычайно важное заявление, и я, а со мной и каждый читатель,

интересующийся нашим философским спором, обязан принять его к сведению и к руководству..., если только оно имеет достаточно логического смысла для того, чтоб можно было руководиться им.

Прежде Вы изволили думать, что философская точка зрения Энгельса есть точка зрения золотой середины, и Вы отвергали ее как несостоятельную. Теперь Вы не изволите думать так. Что же это значит? То ли, что точка зрения Энгельса признается Вами теперь удовлетворительной? Я очень рад был бы услышать от Вас это,—рад уже по одному тому, что в таком случае мне не пришлось бы преодолевать скуку философского спора с Вами. Но я до сих пор остаюсь лишенным этого удовольствия: Вы нигде не заявили о том, что Вы превратились из Савла в Павла, т.-е. что Вы покинули махизм и сделались диалектическим материалистом. Совершенно напротив. В 3-й книге Вашего «Эмпириомонизма» Вы высказываете совершенно такие же философские взгляды, какие были высказаны Вами во 2-й книге того же сочинения, той книге, из которой взята мной цитата, свидетельствующая о Вашем полном несогласии с Энгельсом. Что же изменилось теперь, г. Богданов?

Я скажу Вам — что. Когда печаталась 2-я книга Вашего «Эмпириомонизма»,—а это было вовсе не при царе Горохе; это было не далее, как в 1905 году,—Вы еще имели достаточно мужества для того, чтобы критиковать Энгельса и Маркса, с которыми Вы расходились и продолжаете расходиться так, как только может разойтись идеалист с материалистом. Это мужество, конечно, делало Вам честь. Если плох тот мыслитель, который боится взглянуть в глаза истине, то еще более плох тот, который взглянув в ее глаза, боится поведать миру о том, что он в них увидел. А хуже всех тот, который скрывает свои философские убеждения по тем или другим соображениям практической пользы. *Такой* мыслитель, очевидно, принадлежит к породе Молчалиных. Еще раз, г. Богданов, та смелость, которую Вы обнаружили не далее как в 1905 году, делает Вам честь. Жаль только, что Вы скоро утратили эту смелость.

Вы увидели, что так называемая Вами «моя тактика»,—на самом деле сводившаяся лишь к простому констатированию того очевидного факта, что Вы принадлежите к числу «критиков» Маркса,—имеет, как вы сами изволили выразиться, некоторый успех, т.-е., что наши ортодоксальные марксисты перестают видеть в Вас своего товарища. Вы испугались этого и придумали против меня свою «тактику». Вы решили, что Вам удобнее будет бороться со мною, об'явив себя солидарным

с основателями научного социализма, а меня чем-то вроде их критика. Иначе, Вы решили применить ко мне ту «тактику», которая обозначается словами: валить с больной головы на здоровую. Решив это, Вы написали тот критический разбор моей теории познания, который помещен в 3-й книге «Эмпириомонизма» и в котором я — вопреки тому, что было во 2-й книге — уже не фигурирую в качестве последователя Маркса - Энгельса. Вам изменило мужество, г. Богданов, и мне жаль Вас. Но надо быть справедливым даже к людям, обнаружившим недостаток мужества. Поэтому я скажу Вам, что Вы, вопреки своему обыкновению, обнаружили немало остроумия. По своему остроумию Вы, пожалуй, превзошли здесь даже монаха Горанфло.

Французы знают, кто этот монах. А русским он, вероятно, мало известен, и мне надо в двух словах познакомить их с ним.

Однажды, не помню в какой именно постный день, захотелось монаху Горанфло полакомиться курочкой. Но ведь это грех. Как же быть, чтоб и курочкой полакомиться и греха избежать? Монах Горанфло очень ловко нашелся. Он поймал соблазнявшую его курицу и совершил над ней обряд святого крещения, дав ей при этом имя карася или какой-то другой рыбы. Рыба, как известно, постная пища; рыбу есть не возбраняется. Так и с'ел курицу наш Горанфло под тем предлогом, что она при святом крещении наречена была рыбой.

Вы, г. Богданов, поступили совершенно так же, как этот монах. Вы лакомились и продолжаете лакомиться идеалистической философией «эмпириомонизма». Но моя «тактика» дала Вам почувствовать, что это является теоретическим грехом в глазах ортодоксальных марксистов. И вот Вы, недолго думая, совершили над своим «эмпириомонизмом» обряд святого крещения и нарекли его философским учением Маркса-Энгельса. Ну, а этой духовной пищей никогда не запретят питаться никакие ортодоксальные марксисты. Вот Вы и оказываетесь при двойном интересе: Вы и «эмпириомонизмом» продолжаете лакомиться и в то же время причисляете себя к семье ортодоксальных марксистов. И не только причисляете себя к ней, но обижаетесь (т.-е. делаете вид, что обижаетесь) на тех, которые не хотят с Вами «родными счесться». Совсем, как монах Горанфло! Только Горанфло лукавил в малом, а Вы, г. Богданов, лукавите в большом. Потому-то я и говорю, что Вы в своем остроумии превзошли знаменитого монаха.

Но—увы!—в борьбе *против фактов* бессильно даже самое блестящее остроумие. Горанфло мог дать своей курице название рыбы, от этого она не перестала быть курицей. Точно также и Вы, г. Богданов,

можете назвать свой идеализм марксизмом; однако Вы не сделаетесь от этого материалистом-диалектиком. И чем усерднее будете Вы применять к делу свою новую «тактику», тем заметнее будет не только то, что Ваши философские взгляды совершенно непримиримы с диалектическим материализмом Маркса - Энгельса, но—что гораздо хуже—еще и то, что Вы просто-напросто не в состоянии понять, в чем заключается главная отличительная черта этого материализма.

В интересах беспристрастия надо, впрочем, сказать, что материализм вообще остался для Вас закрытой книгой. Этим и об'ясняются бесчисленные промахи, сделанные Вами в критике моей теории познания.

Вот один из этих промахов. Если в 1905 г. Вы называли меня последователем Энгельса, то теперь Вы аттестуете меня учеником Гольбаха. На каком основании? Только на том, что ваша новая «тактика» предписывает Вам не признавать меня марксистом. Другого основания у Вас нет, и именно потому, что у Вас нет другого основания называть меня учеником Гольбаха, кроме Вашей потребности воспользоваться «тактической» мудростью монаха Горанфло, Вы сразу открываете свою слабую сторону, свою полную беспомощность в вопросах материалистической теории. В самом деле, если бы Вам была хоть немного известна история материализма, то Вы поняли бы, что называть меня гольбахианцем,—holbachien, как выражался когда-то Руссо,—не приходится. Так как Вы называете меня гольбахианцем по поводу защищаемой мною теории познания, то я считаю не бесполезным довести до Вашего сведения, что эта теория имеет значительно больше сходства с учением Пристлея[1]), нежели с учением Гольбаха. В других же отношениях то философское миросозерцание, которое я защищаю, отстоит дальше от взглядов Гольбаха, нежели, например, от взгляда Гельвеция[2]), или даже от Ламетри, как в этом легко убедится всякий, знакомый с сочинениями этого последнего. Но в том то и беда, что Вам не знакомы ни сочинения Ламетри, ни сочинения Гельвеция, ни сочинения Пристлея, ни, наконец, сочинения того же Гольбаха, в ученики которому Вы решили меня отдать, исключив меня, вероятно, за плохие успехи в деле понимания диалектического материализма,—из школы Маркса - Энгельса. В том-то и беда, что Вы вообще не знакомы с материализмом ни

[1]) См. его «Disquisitions relating to Matter and Spirit» и его полемику с Прайсом.

[2]) См. его замечательные попытки материалистического объяснения истории, отмеченные мною во 2-м из моих «Beiträge zur Geschichte des Materialismus». [Сочинения т. VIII].

в его истории, ни в его нынешнем состоянии. И это не только Ваша беда, г. Богданов; это давняя беда всех противников материализма. Уже давно так повелось, что против материализма считали *себя вправе выступать* даже люди, не имевшие о нем ровно никакого понятия. Само собою разумеется, что этот похвальный обычай мог так прочно установиться единственно потому, что он вполне соответствовал предрассудкам господствующих классов. Но об этом ниже.

Вы отдаете меня в учение к автору «Système de la nature» на том основании, что я, по Вашим словам, излагаю материализм от имени Маркса при помощи цитат из Гольбаха [1]). Но, во-первых, я цитирую в своих философских статьях не одного Гольбаха. А во-вторых,—и это главное,—Вы совсем не поняли, *почему* мне часто приходилось цитировать Гольбаха и других представителей материализма XVIII в. Я делал это не с целью изложения взглядов Маркса,—как изволите утверждать это Вы,—а с целью защиты материализма от тех нелепых упреков, которые выдвигались против *него,* его противниками вообще и в частности—неокантианцами.

Вот, например, если Ланге, в своей пресловутой, но, в сущности, совсем неосновательной «*Истории материализма*» говорит: «Материализм упрямо принимает мир чувственной видимости за мир действительных предметов», то я считаю своим долгом показать, что Ланге извращает историческую истину. А так как он делает это именно в главе, посвященной у него Гольбаху, то я, чтобы уличить его, вынужден цитировать Гольбаха, т.-е. того самого писателя, взгляды которого извращает Ланге. Приблизительно по такому же поводу мне приходилось цитировать автора «Système de la nature» в моей полемике с г.г. Бернштейном и К. Шмидтом. Эти господа тоже говорили о материализме большой вздор, и я вынужден был показать им, как плохо знают они тот предмет, о котором они взялись судить и рядить. Впрочем, в споре с ними мне пришлось цитировать уже не одного Гольбаха, а также Ламетри, Гельвеция и, особенно, Дидро. Правда, все эти писатели являются представителями материализма XVIII столетия, и человек, не знающий дела, может, пожалуй, спросить себя: почему же Плеханов ссылается именно на материалистов XVIII в.? Мой ответ на это очень прост: потому, что противники материализма, — например, хотя бы Ланге, — считали XVIII в. эпохой наибольшего расцвета этого учения.

---

[1]) «Эмпириомонизм», кн. III, предисловие, стр. X—XI.

Как видите, г. Богданов, ларчик открывается просто; но, раз усвоив себе хитроумную тактику монаха Горанфло, Вы стремитесь не к тому, чтоб *открыть ларчик,* а к тому, чтоб *закрыть его*. И я понимаю, что открывать ларчик не в Вашем интересе. Но знаете ли что? В деле умышленного закрывания ларчика трудно обойтись без софизмов, а для софистики в большей или меньшей степени нужно то, что Гегель называл *мастерством в обращении с мыслями*. Что касается Вас, то Вы, вероятно, вследствие Вашего близкого духовного родства с покойным Тредьяковским, очень далеки от обладания подобным мастерством. Поэтому Ваши софизмы из рук вон неловки и неуклюжи. Это весьма неудобно для Вас. Поэтому я советовал бы Вам обращаться за помощью к г. Луначарскому всякий раз, когда Вы почувствуете нужду в софизмах. У него софизмы выходят гораздо более ловкими, изящными. А это гораздо удобнее для критики. Не знаю, как кому, а мне гораздо приятнее разоблачать изящную софистику г. Луначарского, нежели Ваши, г. Богданов, неуклюжие софистические потуги.

Я не знаю, воспользуетесь ли Вы моим благожелательным,—хотя, как видите, и не вполне бескорыстным — советом, но, пока что, мне приходится иметь дело именно с Вашими неуклюжими софистическими потугами. И вот, вновь запасшись силой сопротивления скуке, я продолжаю разоблачать их.

Отдавая меня в учение к Гольбаху, Вы хотели уронить меня в глазах Ваших читателей. В своем предисловии к русскому переводу «*Анализа ощущений*» Маха, Вы говорите, что в противовес философии этого последнего я со своими товарищами выдвигаю философию естествознания XVIII века, в формулировках барона Гольбаха, чистейшего идеолога буржуазии, весьма далекого и от умеренно-социалистических симпатий Э. Маха. «Но тут-то и предстает перед нами в своей некрасивой наготе Ваше невероятное незнакомство с предметом и Ваша архикомическая неловкость в «обращении с мыслями».

Барон Гольбах действительно весьма далек от умеренно-социалистических симпатий Маха. Еще бы нет! Его отделяет от этих симпатий расстояние, равное приблизительно полутораста годам. Но, поистине, нужно быть достойным потомком Тредьяковского, чтобы ставить это обстоятельство в вину самому Гольбаху или кому-нибудь из его единомышленников XVIII столетия. Ведь Гольбах не по собственному желанию *отстал* от Маха в смысле времени. Ведь, если рассуждать так, то можно, например, Клисфена обвинить в том, что он был «весьма далек» даже от оппортюнистического социализма г. Бернштейна. Всякому

овощу свое время, г. Богданов! Но в обществе, разделенном на классы, во всякое данное время является на божий свет не мало разных философских овощей, и люди выбирают тот или другой из них, смотря по своим вкусам: еще Фихте правильно говорил, что каков человек, такова и его философия. И, ввиду этого, мне кажется странной несомненная и даже неумеренная симпатия г. Богданова к «*умеренно*-социалистическим симпатиям Э. Маха».

Я до сих пор полагал, что г. Богданов не только неспособен сочувствовать каким бы то ни было «*умеренно*-социалистическим симпатиям», но что в качестве человека «*крайнего*» образа мыслей он склонен клеймить их, как недостойный нашего времени оппортюнизм. Теперь я вижу, что я ошибся. А по некоторому размышлению, я понимаю, почему именно я ошибся. Я на минуту упустил из виду, что г. Богданов принадлежит к числу «критиков» Маркса. Не даром говорят: коготок увяз, всей птичке пропасть. Г. Богданов начал с отражения диалектического материализма, а кончил очевидными и даже неумеренными симпатиями к «умеренно-социалистическим симпатиям» Маха. Это вполне естественно: «wer *a* sagt, muss auch *b* sagen».

Что Гольбах был барон, это неоспоримая историческая истина, но почему напомнили Вы, г. Богданов, своим читателям о баронском достоинстве Гольбаха? Надо думать, что Вы сделали это не из любви к титулам, а просто потому, что Вам хотелось уколоть нас, защитников диалектического материализма, мнимых учеников *барона*. Что ж! Это Ваше право. Но, стараясь уколоть нас, не забывайте же, почтеннейший, что с одного вола двух шкур не дерут. Ведь Вы же сами говорите, что барон Гольбах был *чистейшим идеологом буржуазии*. Ясно, стало быть, что его баронское звание не может иметь никакого значения при определении социологического эквивалента его философии. Весь вопрос в том, какую роль играла эта философия в свое время. А что она играла в свое время в высшей степени революционную роль, это Вы могли бы узнать из многих общедоступных источников и между прочим от Энгельса, который, характеризуя французскую философскую революцию XVIII в., говорит: «Французы ведут открытую войну со всей официальной наукой, с церковью, часто даже с государством; их сочинения печатаются по ту сторону границы, в Голландии или в Англии, а сами они нередко переселяются в Бастилию» [1]). Вы можете мне поверить, м. г., когда я скажу Вам, что к числу революционных писателей этого рода принад-

[1]) „Людвиг Фейербах", СПБ., 1906 г., стр. 30. [Сочинения, т. VIII, стр. 315].

лежал также Гольбах вместе с другими материалистами того времени. А кроме того, надо заметить еще и вот что.

Гольбах и вообще тогдашние французские материалисты были не столько идеологами буржуазии, сколько идеологами третьего сословия в ту историческую эпоху, когда сословие это было насквозь пропитано революционным духом. Материалисты составляли левое крыло идеологической армии третьего сословия. И когда это сословие в свою очередь разделилось на «ся», когда из него вышла буржуазия, с одной стороны, и пролетариат—с другой, тогда идеологи пролетариата стали опираться на его положения именно потому, что он был крайним революционным философским учением своего времени. Материализм лег в основу социализма и коммунизма. На это указывал Маркс еще в своей книге «Die heilige Familie». Он писал там:

«Не надо большого ума, чтобы понять необходимую связь, существующую между учениями французского материализма о природной склонности к добру и о равенстве умственных способностей всех людей, о всемогуществе опыта, привычки, воспитания, о влиянии на человека внешних обстоятельств, о высоком значении промышленности, о нравственной правомерности наслаждения и т. д.—с коммунизмом и социализмом [1]).

Далее Маркс замечает, что «социалистическая тенденция» *материализма* очень хорошо сказывается в «Защите пороков», предпринятой Мандевиллем, одним из ранних учеников Локка. Мандевилль доказывает, что *пороки неизбежны и полезны* в нынешнем обществе. Это далеко не значит, что он защищает нынешнее общество [2]).

Маркс прав. В самом деле, не нужно большого ума, чтобы понять необходимую связь между материализмом и социализмом. Но некоторый ум для этого все-таки нужен. Вот почему те, которые совсем лишены ума, указанной Марксом связи не замечают и думают, что можно поддерживать и даже заново «обосновывать социализм, восставая против материализма. Более того, те из сторонников социализма, которые никаким умом не обладают, готовы интересоваться всякой другой философией, кроме материалистической. Этим и об'ясняется то, что, когда они принимаются судить и рядить о материализме, они говорят о нем самый непростительный вздор.

---

[1]) Приложение I к «Людвигу Фейербаху» *Энгельса*, СПБ., 1906 г., стр. 87.
[2]) Там же, стр. 88.

Вы, м. г., тоже не заметили необходимой связи между материализмом и социализмом. Почему? Я предоставляю ответить на это читателю, сам же ограничусь тем напоминанием, что Вы даже попрекаете нас, марксистов, распространением идей французского материализма, как действием, не согласным с задачами социалистической пропаганды нашего времени. Вы и тут, по своему всегдашнему обыкновению, очень далеко разошлись с основателями научного социализма.

В статье «Programm der blankistischen Kommune-Flüchtlinge», напечатанной первоначально в № 73 газеты «Volkstaat» за 1874 г. и вошедшей затем в сборник «Internationales aus dem Volkstaat», Энгельс, с удовольствием указывая на то, что немецкие социал-демократические рабочие sind mit Gott einfach fertig (просто-напросто покончили с богом) и что они живут и мыслят, как материалисты [1]), замечает на стр. 44-й названного сборника, что, вероятно, так же дело обстоит и во Франции. «Если же нет,—оговаривается он,—то всего проще было бы помочь делу массовым распространением между французскими рабочими великолепной французской материалистической литературы прошлого (т.-е. XVIII, г. Богданов—*Г. П.)* века; той литературы, в которой французский ум достиг самого высшего своего выражения и по содержанию и по форме, и которая, принимая в соображение тогдашнее состояние науки, по своему содержанию до сих пор стоит бесконечно высоко (dem Inhalt nach auch heute noch unendlich hoch steht), а по форме остается несравненной».

Как видите, г. Богданов, Энгельс не только не боялся распространения в пролетариате той «философии естествознания», которую Вы изволите называть философией «чистейших идеологов буржуазии», но прямо рекомендовал массовое распространение ее идей между французскими рабочими в том случае, если эти рабочие еще не сделались материалистами. Мы, русские последователи Маркса - Энгельса, считаем полезным распространение этих идей, между прочим, в среде российских пролетариев, сознательные представители которых, к сожалению, далеко еще не все стали на материалистическую точку зрения. Считая полезным их распространение, я и собирался года два тому назад предпринять издание на русском языке материалистической библиотеки, в которой первое место заняли бы переводы в самом деле несравненных по форме и до сих пор чрезвычайно поучительных по содержанию

[1]) Avis для Вас, г. Богданов, и особенно для Вашего единомышленника, блаженного Анатолия, новой религии основателя.

сочинений французских материалистов XVIII в. Дело это не пошло. У нас несравненно легче находят себе сбыт произведения тех многочисленных школ современной философии, которые Энгельс обозначил общим презрительным названием эклектической нищенской похлебки, нежели работы, так или иначе посвященные материализму. Яркий пример: переведенное мною на русский язык и во всех отношениях замечательное сочинение Энгельса «Людвиг Фейербах» расходится очень плохо. Наша читающая публика равнодушна теперь к материализму. Но погодите радоваться этому, г. Богданов. Это плохой признак; это показывает, что наша читающая публика продолжает носить длинную консервативную косу за своей спиной даже в такие периоды, когда она полна самых, повидимому, бесстрашных и «передовых» теоретических «исканий». Историческое несчастие бедной русской мысли заключается в том, что даже в периоды ее высочайшего революционного под'ема ей крайне редко удается высвободиться из-под влияния буржуазной мысли Запада, той мысли, которая не может не быть консервативной при свойственных теперь Западу общественных отношениях.

Известный ренегат французского освободительного движения XVIII в. Лагарп говорит в своей книге «Réfutation du livre de l'esprit», что когда он впервые выступил с опровержением Гельвеция, то его критика почти совсем не нашла себе отклика в среде французов. Впоследствии же они стали, по его словам, относиться к ней совершенно иначе. Лагарп сам об'ясняет это тем, что его первое выступление имело место в дореволюционную эпоху, когда французская публика не имела еще возможности на практике увидеть, к каким опасным последствиям ведет распространение материалистических взглядов. Ренегат говорил на этот раз правду. История французской философии *после* Великой революции как нельзя более ясно показывает, что свойственные ей антиматериалистические тенденции коренятся в охранительных институтах буржуазии, так или иначе справившейся со старым режимом и потому покинувшей свои былые революционные увлечения и сделавшейся консервативной. И в большей или меньшей степени это относится не к одной только Франции. Если идеологи современной буржуазии всюду смотрят на материализм с высокомерным презрением, то очень много наивности нужно для того, чтобы не заметить, как много в этом будто бы высокомерном презрении трусливого лицемерия. Буржуазия боится материализма, как революционного учения, так хорошо приспособленного для срывания с глаз пролетариата тех теологических повязок, с помощью которых его усыпители хотели бы остановить его духовное

Библиотека им. Н. А. Островского Комсомольск

развитие. Что это действительно так, лучше всех других показал тот же Энгельс. В статье «Ueber historischen Materialismus», напечатанной в №№ 1 и 2 «Neue Zeit» 1892—1893 г. и появившейся первоначально в виде предисловия к английскому переводу знаменитой брошюры «Развитие научного социализма», Энгельс, обращаясь к английскому читателю, дает материалистическое об'яснение того факта, что идеологи английской буржуазии не любят материализма.

Энгельс указывает, что материализм, имевший сначала в Англии, а потом во Франции аристократический характер, вскоре сделался в этой последней стране революционной доктриной «и притом до такой степени, что во время Великой революции это учение, выдвинутое английскими роялистами, дало французским республиканцам и террористам теоретическое знамя продиктовало провозглашение прав человека». Уже одного этого было бы достаточно, чтобы запугать «почтенных» филистеров «туманного» Альбиона. «Чем более материализм становился credo французской революции,—продолжает Энгельс,—тем крепче держался богобоязненный английский буржуа за свою религию. Разве эпоха террора в Париже не показала, что происходит тогда, когда народ отказывается от религии? И чем более материализм распространялся из Франции на соседние страны и подкреплялся в них родственными теоретическими течениями; чем более материализм и свободное мышление становились на континенте отличительными чертами образованного человека, тем крепче держался английский средний класс за свои многоразличные религиозные вероисповедания. Они могли как угодно отличаться одно от другого, но все они были вполне религиозными христианскими вероисповеданиями».

Последующая внутренняя история Европы с ее борьбой классов и вооруженным восстанием пролетариев еще более убедила английского буржуа в необходимости религии, как узды для народа. Но теперь это убеждение стала разделять с ней и вся континентальная буржуазия. «В самом деле,—говорит Энгельс,—puer robustus с каждым днем становился все более malitiosus [1]). Что оставалось в этой крайности делать французскому и немецкому буржуа, как не отказаться молчаливо от

[1]) Примеч. из сборн. «От обороны к нападению». — Намек на отзыв Гоббса о народе: puer robustus et malitiosus (сильный и злонамеренный малый). Замечу, кстати, что даже в системе Гоббса материализм далеко не вполне был чужд революционного характера. Идеологи монархии и тогда уже хорошо понимали, что иное дело монархия милостию божьей и совсем иное дело монархия по Гоббсу. Ланге справедливо говорит: «Dass jede Revolution, welche Macht hat, auch

своего свободомыслия? Бывшие насмешники приняли один за другим благочестивый вид, начали с уважением говорить о церкви, об ее учении, обрядах и даже принялись сами исполнять эти последние, поскольку без этого невозможно было обойтись. Французские буржуа отказывались по пятницам от мяса, а немецкие—потели на своих церковных стульях, слушая бесконечные протестантские проповеди. Они со своим материализмом попали впросак. «Религия должна быть сохранена для народа»—таково было последнее и единственное средство спасения общества от полного разрушения.»

Тогда-то и началась,—прибавлю я от себя,—вместе с «возвратом к Канту», та реакция против материализма, которая до сих пор характеризует собой направление европейской мысли вообще и философии в частности. Кающиеся буржуа более или менее лицемерно указывают на эту реакцию, как на самый лучший показатель успеха философской «критики». Но нас, марксистов, знающих, что ход развития мысли определяется ходом развития жизни, трудно сбить с позиции подобными, более или менее лицемерными указаниями. Мы умеем определить социологический эквивалент этой реакции; мы знаем, что она вызвана была появлением революционного пролетариата на всемирно-историческую сцену. И так как у нас нет никаких оснований бояться революционного пролетариата, так как мы, наоборот, считаем за честь быть его идеологами, то мы не отрекаемся от материализма; напротив, мы защищаем его от трусливой и пристрастной «критики» буржуазных любомудров.

К только что указаной мной причине отвращения буржуазии от

---

berechtigt ist, sobald es ihr gelingt, irgend eine neue Staatsgewalt herzustellen, folgt aus diesem System von selbst; der Spruch «Macht geht vor Recht» ist als Trost der Tyrannen unnöthig, da Macht und Recht geradezu identisch sind; Hobbes verweilt nicht gern bei diesen Consequenzen seines Systems und malt die Vortheile eines absolutistischen Erbkönigsthums mit Vorliebe aus; allein die Theorie wird dadurch nicht geändert». (*F. A. Lange*, Geschichte des Materialismus. Erstes Buch, Leipzig, 1902, S. 244). Революционная роль материализма в античном мире была указана еще Лукрецием, красноречиво писавшим по поводу Эпикура: «Когда на земле человеческая жизнь была презрительно подавлена под тяжестью религии, которая с неба показывала свою главу и страшным видом грозила смертным:—тогда впервые греческий муж, смертный, осмелился направить против нее свой взгляд и противостать ей; он, которого не укротили ни храмы богов, ни молнии, ни угрожающий треск неба и т. д.». Что идеализм играл в афинском обществе охранительную роль, это признает даже Ланге, к материализму вообще очень несправедливый.

Центр. Гор. Библиотека им. Н. А. Островского г. Комсомольск

материализма надо прибавить другую, тоже коренящуюся, впрочем, в психологии буржуазии, как класса, господствующего в нынешнем капиталистическом обществе. Всякий класс, добившийся господства, естественно склоняется к *самодовольству*. А буржуазия, господствующая в обществе, основанном на ожесточенной взаимной конкуренции товаропроизводителей, естественно склоняется к такому самодовольству, которое лишено всякой примеси альтруизма. Драгоценное «я» всякого достойного представителя буржуазии целиком заполняет собой все его стремления и все его помышления. У Зудермана («Das Blumenboot» II act, I sc.) баронесса Эрфлинген говорит, поучая свою младшую дочь: «Люди нашего разряда существуют затем, чтобы из всего, что есть на свете, сделать род веселой панорамы, которая идет или, вернее, *кажется* идущей мимо нас». Другими словами, это значит, что люди, вроде этой блестящей баронессы, которая, кстати сказать, происходила из самого буржуазного рода, должны воспитать себя так, чтобы на все совершающееся в мире смотреть исключительно с точки зрения своих личных, более или менее приятных, переживаний [1]) *Нравственный солипсизм*— вот те два слова, которыми лучше всего характеризуется настроение наиболее типичных представителей современной буржуазии. Нет ничего удивительного в том, что на почве подобного настроения возникают системы, которые не признают ничего, кроме суб'ективных «переживаний» и которые непременно приходили бы к теоретическому солипсизму, если бы их не спасала от него нелогичность их основателей.

В следующем письме я покажу Вам, м. г., посредством какой чудовищной нелогичности спасаются от солипсизма любезные Вам Мах и Авенариус. Там же я покажу, что и для Вас, находящего полезным

---

[1]) Примеч. из сборн. «От обороны к нападению».—«Notre morale, notre réligion, notre sentiment de nationalité,—говорит Морис Баррэс,—sont choses écroulées, constatais-je, auxquelles nous ne pouvons emprunter des règles de vie, et en attendant que nos maitres nous aient refait des certitudes, il convient que nous nous en tenions à la seule réalité, au Moi. C'est la conclusion du premier chapitre (assez insuffisant, d'ailleurs) de *Sous l'oeil des Barbares*» (*Maurice Barrès*, Le culte du Moi. Examen de trois idéologies, Paris 1892). Очень ясно, что подобное настроение должно предрасполагать именно к идеализму и притом к самой слабой его разновидности, к суб'ективному идеализму. Материализму никак не могут сочувствовать люди, все поле зрения которых закрыто их драгоценным «я». А ведь есть люди, которые считают материализм *безнравственным* учением! Для людей, хоть немного знакомых с современной французской литературой, излишне указывать на то, в какую гавань пришел, наконец, Баррэс со своей *культурой* «Я».

кое в чем отделиться от них, нет другого спасения от солипсизма, кроме вопиющей нелепости. Теперь же я должен покончить с вопросом о моем отношении к французскому материализму XVIII века.

Я не менее Энгельса восхищаюсь этим богатым и разнообразным по содержанию и блестящим по форме учением [1]), но я так же, как и Энгельс, понимаю, что со времени процветания этого учения естествознание ушло далеко вперед, и что мы не можем разделять теперь физические, химические или биологические взгляды хотя бы того же Гольбаха. Я не только подписываюсь под критическими замечаниями, сделанными Энгельсом в своем «Людвиге Фейербахе» по адресу французского материализма, но я, как Вам известно, со своей стороны дополнил и подкрепил эти критические замечания ссылками на источники. Вот почему знающий это и беспристрастный читатель только рассмеется, услыхав от Вас, что, защищая материализм, я отстаиваю философию естествознания XVIII века в ее отличии от той же философии XX столетия (Ваше предисловие к русскому переводу «Анализа ощущений). Еще веселее рассмеется он, вспомнив, что Геккель—тоже материалист. Или, может быть, Вы скажете, что и Геккель тоже не стоит на высоте естествознания нашего времени? У Вас, как видно, в этом отношении только и света в окошечке, что Мах и его единомышленники.

То правда, что между натуралистами XX в. немного найдется таких людей, которые, подобно Геккелю, держались бы материалистической точки зрения, но это говорит не против Геккеля, а в его пользу, так как это показывает, что он умел не поддаться влиянию той антиматериалистической реакции, социологический эквивалент которой я определил выше с помощью Энгельса. Естествознание тут не при чем, м. г., *не в нем тут сила* [2]).

Но как бы там ни обстояло дело с естествознанием, а ясно, как божий день, что Вы в своем качестве защитника философии Маха

---

[1]) Говорю: разнообразным потому, что во французском материализме XVIII в. было несколько, хотя и родственных между собой, но все же различных течений.

[2]) Примеч. из. сборн. «От обороны к нападению».—Чтобы убедиться в этом, достаточно прочитать, например, речь, произнесенную 10 мая 1907 года известным натуралистом И. Рейнке в прусской Палате Господ по поводу основанного Геккелем «Союза монистов». Кильский ботаник всеми силами старается уверить себя и своих слушателей в том, что фанатик «Геккель» вызывает его неудовольствие только научной необоснованностью проповедуемого им «материалистического монизма» (так, и совершенно справедливо, называет Рейнке учение Геккеля). Однако всякий, кто даст себе труд внимательно прочитать его речь, поймет, что Рейнке защищает не науку, а то, что называется у него «светом старого миросозерцания»—Licht der alten Weltanschau-

решительно не должны выдавать себя за последователя Маркса и Энгельса. Ведь Мах сам (в предисловии к русскому переводу его «Анализа ощущений» и на стр. 292 русского текста) признает свое родство с Юмом. А Вы помните, что говорит Энгельс о Юме?

Он говорит, что если немецкие неокантианцы стараются воскресить взгляды Канта, а английские агностики взгляды Юма, то *в научном смысле это представляет собою попятное движение* [1]). Это, кажется, совсем недвусмысленно, и это вряд ли может понравиться Вам, уверяющему нас в том, что можно и должно итти *вперед под знаменем* Юма-Маха [2]).

Вообще в недобрый час вздумали Вы, г. Богданов, исключать меня из школы Маркса-Энгельса и отдавать меня в учение Гольбаху. Этим Вы, не говоря уже о грехе против истины, только показали свою изумительную полемическую неловкость.

Вот полюбуйтесь сами. Вы изволите писать: «Основу и сущность материализма, по словам тов. Бельтова, представляет идея о первичности «природы» по отношению к «духу». Определение очень широкое, и в данном случае оно имеет свои неудобства [3]).

Оставим пока неудобства и вспомним, что эти Ваши строки написаны непосредственно вслед за Вашим заявлением о том, что я излагаю материализм «от имени Маркса при помощи цитат из Гольбаха». Поэтому можно подумать, что мое определение «основы и сущности» материализма заимствовано у Гольбаха и противоречит тому, что я на самом деле имел бы право излагать от имени Маркса. Но как определяли материализм основатели научного социализма?

Энгельс пишет, что, по вопросу об отношении бытия к мышлению, философы разделились на два больших лагеря: «Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы, и которые, следовательно, так или иначе, признавали сотворение мира... составили идеалистический лагерь. Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма [4])».

Ведь это как раз то самое, что говорится у меня об «основе и сущности материализма»! А отсюда следует, что я, по крайней мере,

---

ung. Излишне распространяться о том, при каких общественных отношениях возник этот «свет», столь приятный для глаз Рейнке и подобных ему ученых. (Речь Рейнке перепеч. в брош. «Haeckels Monismus u. seine Freunde», von *J. Reinke*, Leipzig. 1907).

[1]) Курсив мой.—*Г. П.*

[2]) «Людвиг Фейербах», СПБ. 1906 г., стр. 43. [Сочинения, т. VIII, стр. 326].

[3]) «Эмпириомонизм», кн. III, стр 11.

[4]) Там же, стр. 41.

в этом случае, имел полнейшее право излагать материализм от имени Маркса-Энгельса, не нуждаясь в помощи Гольбаха.

Но подумали ли Вы, м. г., в какое положение ставите Вы себя, нападая на принятое мною определение материализма? Вам хотелось напасть на меня, а вышло, что Вы напали на Маркса и Энгельса. Вам хотелось исключить меня из школы этих мыслителей, а оказалось, что Вы выступаете в качестве «*критика*» Маркса. Это, конечно, не преступление, но это—факт, и притом факт в данном случае весьма поучительный. Для меня вообще речь идет не о том, чтоб *преследовать* Вас, а о том, чтоб Вас *определить,* т.-е. чтобы выяснить моим читателям, к какой именно категории любомудров Вы принадлежите.

Я надеюсь, что теперь им это стало уже довольно ясно. Однако я должен предупредить их: то, что мы видели у Вас до сих пор,—только цветочки. Ягодок покушаем мы в следующем письме, в котором мы предпримем прогулку по вертограду Вашей критики моей теории познания. Там найдем мы очень сочные и вкусные ягодки.

А теперь я вынужден кончать. До свидания, м. г., да хранит Вас приятный бог г. Луначарского!

Г. В. Плеханов.

ПИСЬМО ВТОРОЕ

«Tu l'as voulu, Georges Dandin!»

М. г! Это мое письмо к Вам естественно распадается на две части. Во-первых, я считаю себя *обязанным* ответить на те «критические» возражения, которые выдвинуты Вами против «моего» материализма. Во-вторых, я хочу воспользоваться моим *правом* перейти в наступление и рассмотреть основы той «философии», во имя которой Вы на меня нападаете и с помощью которой Вы хотели бы «дополнить» Маркса, т.-е. философии Маха. Я знаю, что первая часть заставит порядочно поскучать не одного читателя. Но я вынужден следовать за Вами, и если в нашей совместной прогулке по Вашему «критическому» вертограду будет мало веселого, то винить за это надо не меня, а того, кем этот вертоград насажен и распланирован.

I

Вы критикуете «мое» определение материи, заимствуемое Вами из следующих строк моей книги «Критика наших критиков»:

«В противоположность «духу», «материей» называют то, что, *действуя на наши органы чувств, вызывает в нас те или другие ощущения*. Что же именно действует на наши органы чувств? На этот вопрос я, вместе с Кантом, отвечаю: *вещи в себе*. Стало быть, материя есть не что иное, как совокупность вещей в себе, поскольку эти вещи являются источником наших ощущений».

Эти строки располагают Вас к веселости.

Итак, — смеетесь Вы, — «материя» (или «природа» в ее антитезе с «духом») определяется через «вещи в себе» и через их свойство «вызывать ощущения, действуя на наши органы чувств». Но что же такое эти «вещи в себе»? «То, что, действуя на наши органы чувств, вызывает в нас ощущения». Это все. Иного определения Вы у тов. Бельтова не найдете, если не считать, вероятно, подразумеваемой отрицательной характеристики: *не* «ощущения», *не* «явления», *не* «опыта» [1]).

Погодите, м. г!.. Не забывайте, что rira bien, qui rira le dernier.

Я вовсе не определяю материи «*через*» вещи в себе. Я только утверждаю, что *все* вещи в себе материальны. А под материальностью вещей я понимаю—и тут Вы говорите правду—их способность так или иначе, непосредственно или посредственно, действовать на наши чувства и тем вызывать в нас те или другие ощущения. В моем споре с кантианцами я считал себя вправе ограничиться простым указанием на эту способность вещей по той причине, что ее существование не только не оспаривалось, но категорически признавалось Кантом на первой же странице его «Критики чистого разума». Но Кант был непоследователен. Он, на первой же странице только что названного мною сочинения, признавший вещи в себе источником наших ощущений, в то же самое время далеко не был чужд склонности признавать эти вещи чем-то нематериальным, т.-е. недоступным нашим чувствам. Эта его склонность, приведшая его к противоречию с самим собою, особенно ясно обнаружилась в его «Критике практического разума». Ввиду этой его склонности, для меня совершенно естественно было настаивать в споре с его учениками на том, что вещи в себе, по его же признанию, являются источником наших ощущений, т.-е. обладают признаками материальности. Настаивая на этом, я обнаруживал непоследовательность Канта и указывал его ученикам на логическую необходимость высказаться за один из двух непримиримых элементов того противоречия, выхода из которого так и не нашел их учитель. Я говорил им, что они не могут

---

1) «Эмпириомонизм», кн. III, СПБ. 1906 г., стр. XIII.

оставаться при кантовском дуализме, и что они должны притти *или* к суб'ективному идеализму, *или же* к материализму. А раз наш спор принял такой оборот, я нашел полезным отметить главную черту, отличающую суб'ективный идеализм от материализма и состоящую,—как это известно, может быть, даже и Вам, г. Богданов, совсем не знающему истории философии,—в том, что суб'ективный идеализм отрицает материальность вещей, признаваемую материализмом [1]).

Так было дело. А Вы, совсем не разобравшись в нем, — да как видно и не будучи в состоянии разобраться, — тотчас ухватились за слова, значение которых осталось для Вас «непознаваемым», и обрушились на меня со своей дешевой иронией. Поспешишь, людей насмешишь, г. Богданов!

Продолжаю. Так как мне в споре с Вами придется даже чаще, чем в споре с кантианцами, апеллировать к тому, что составляет главную отличительную черту материализма от суб'ективного идеализма, то я постараюсь пояснить Вам эту черту с помощью некоторых, надеюсь, довольно убедительных выписок.

В своем сочинении «Of the Principles of Human Knowledge», знаменитый суб'ективный идеалист (и англиканский епископ) Джордж Берклэй пишет:

«Между людьми странным образом преобладает то убеждение, что домам, горам, рекам,—одним словом, всем предметам, действующим на наши чувства (all sensible objects), свойственно естественное или реальное (natural or real) существование, отличное от их восприятия рассудком (being perceived by the understanding)» [2]). Но это убеждение основывается на очевидном противоречии, «потому что,—продолжает Берклэй,—что такое вышеупомянутые предметы, если не вещи, воспринимаемые нашими чувствами? И что можем мы воспринимать, кроме наших собственных впечатлений или ощущений (ideas or sensations)» [3]). Цвет, фигура, движение, протяжение и т. п. вполне известны нам, как наши ощущения. Но мы запутались бы в противоречиях, если бы стали считать их знаками или образом вещей, существующих вне мысли» [4]).

---

[1]) Абсолютный идеализм тоже, конечно, не разделяет материалистического взгляда на материю, но его учение о материи, как об «инобытии» духа, нас здесь не интересует, как не интересовало оно меня в моем споре с неокантианцами.

[2]) The Works of *George Berkley* D. D. formerly bishop Cloyne Oxford MDCCCLXXI, vol. I, p. 157—158.

[3]) Там же, та же стр.

[4]) Там же, стр. 200.

В противоположность суб'ективным идеалистам, материалист Фейербах утверждает: доказать, что нечто *есть,* значит доказать, что это нечто не только существует в мысли (nicht nur gedachtes ist) [1])

Совершенно так же Энгельс, споря с Дюрингом и желая противопоставить свой взгляд идеалистическому взгляду на *мир, как на представление,* заявляет, что действительное единство мира состоит в его материальности (bestehet in ihrer Materialität) [2]).

Нужно ли после этого еще раз'яснять, что же именно мы, материалисты, понимаем под материальностью предметов? На всякий случай раз'ясню.

Материальными предметами (телами) мы называем такие предметы, которые существуют независимо от нашего сознания и, действуя на наши чувства, вызывают в нас известные *ощущения,* в свою очередь, ложащиеся в основу наших представлений о внешнем мире, т.-е. о тех же материальных предметах, а равно и об их взаимных отношениях.

Этого, пожалуй, довольно. Скажу еще лишь вот что: Мах, философию которого Вы, м. г., считаете «философией» естествознания XX века, *целиком стоит в интересующем нас вопросе на точке зрения идеалиста XVIII столетия Берклэя.* Он даже и выражается, почти как этот достойный епископ. «Не тела вызывают ощущения, — говорит он, — *а комплексы элементов* (комплексы ощущений) образуют тела. Если физику тела кажутся чем-то постоянным, действительным, а «*элементы*» — их мимолетным преходящим отражением, то он не замечает того, что все «тела» суть лишь логические символы для *комплексов элементов* (комплексов ощущений) [3]).

Вам, г. Богданов, конечно, хорошо известно, что именно говорит об этом предмете Ваш учитель. Но Вам, как это по всему видно, совсем неизвестно, что говорил о нем же Берклэй. Вы похожи на мольеровского Журдана, который очень долго не подозревал, что он говорит прозой. Вы усвоили себе взгляд Маха на материю, но Вы в своей наивности даже не подозревали, что это—*чисто идеалистический взгляд.* Потому-то Вас и удивило мое определение материи; потому-то Вы и не догадались, зачем понадобилось мне в споре с неокантианцами настаивать на материальности вещей в себе. Смешной мосье Журдан! Бедный г. Богданов!

---

[1]) *Feuerbach's* Werke, t. II, S. 308. Меня могут спросить: да разве же *не есть* то, что есть, только в мысли? Оно есть,—отвечу я, слегка видоизменяя выражения Гегеля, — существуя, как *отражение действительного существования.*

[2]) «Eugen Düring's Umwälzung der Wissenschaft», V Auflage, S. 31.

[3]) «Анализ ощущений», пер. Котляра, изд. Скирмунта, стр. 33.

Если бы Вы хоть немного знали историю философии, то Вам было бы хорошо известно, что развеселившее Вас определение материи составляет не мою частную собственность, а общее достояние очень многих мыслителей как материалистического, так даже и идеалистического лагеря. Вот, напр., в XVIII веке его держались материалисты Гольбах и Джозеф Пристлей [1]). И совсем, можно сказать, на-днях идеалист (только не суб'ективный), Э. Навиль, в мемуаре, прочитанном им во Французской Академии, на вопрос,—что такое материя?—ответил: C'est ce qui révèle à nos sens (то, что открывается нашим внешним чувствам) [2]). Вы видите отсюда, м. г., как распространено «мое» определение материи [3]). Одна-

---

[1]) По учению этого последнего, материя есть object of any of our senses, т.-е. предмет, действующий на какое-нибудь из наших чувств. (Desquisitions, стр. 142).

[2]) «La Matière. Mémoire présenté à l'Institut de France» etc., p. 5. Мемуар прочитан в апреле текущего года.

[3]) Прим. из. сб. «От обороны к нападению».—Характеризуя гносеологию Платона, Виндельбанд говорит: «Если в понятиях заключено такое знание, которое хотя и вызывается восприятиями, но не развивается из них и существенно от них отличается, то и идеи, служащие об'ектами понятий, должны обладать, рядом с об'ектами восприятий, самостоятельной и более высокой реальностью. Но об'ектами восприятий во всех случаях являются тела и их движение или, как чисто по-гречески оттеняет Платон, *видимый* мир; следовательно, идеи, как об'ект познания, выраженного в понятиях, должны представлять собою самостоятельную, отдельную действительность, *невидимый* и нетелесный мир». (Платон, стр. 84). Этого достаточно для понимания того, почему я, противоставляя материализм идеализму, определил материю, как источник наших ощущений. Поступая так, я выдвигал главную черту, отличающую материалистическую гносеологию от идеалистической. Г. Богданов этого не понял и потому расхохотался там, где ему следовало бы задуматься. Мой противник говорит, что из моего определения материи можно узнать только то, что она—не дух. Это опять показывает, что он не знаком с историей философии. Понятие «дух» развивалось путем абстрагирования от свойств материальных предметов. Ошибочно сказать: материя есть не-дух. Надо говорить: дух (т.-е., конечно, понятие о духе) есть не-материя. Тот же Виндельбанд утверждает (стр. 85), что своеобразность Платоновой теории познания «заключалась в требовании, чтобы высший мир был миром невидимым или нематериальным». Это требование могло возникнуть, разумеется, лишь очень долго после того, как у людей на основании опыта составилось понятие о мире «*видимом*», материальном. «Своеобразность» материалистической критики идеализма заключалась в обнаружении несостоятельности того требования, согласно которому нужно было признать существование высшего «мира»—«невидимого» и «имматериального». Материалисты утверждали, что существует только тот материальный мир, который мы,—так или иначе, посредственно или непосредственно,—познаем с помощью наших внешних чувств, и что другого познания, кроме опытного, нет и быть не может.

ко не подумайте, что, ссылаясь на его распространенность, я хочу отклонить от себя Ваши «критические» удары и направить их по другому адресу. Совсем нет! Я и сам сумею отразить их. Да и не нужно для этого большой смелости и ловкости: удары, наносимые Вами, очень слабы и неловки, а потому нимало не страшны.

Если я определяю материю, как источник наших ощущений, то Вы совершенно напрасно считаете «вероятным», что я «отрицательно» характеризую материю, как *не* опыт. Мне даже странно, каким образом Вы могли ошибиться так сильно: ведь многие страницы той же самой книги «Критика наших критиков», которую Вы цитируете, должны были выяснить Вам мое понятие об опыте. И то же мое понятие могло бы раз'яснить Вам также цитируемые Вами примечания к брошюре Энгельса «Людвиг Фейербах». В одном из этих примечаний я, споря с кантианцами, говорю: «Всякий опыт и всякое производительное действие человека представляет собою активное его отношение ко внешнему миру, намеренное вызывание известных явлений. А так как явление есть плод действия на меня вещи самой по себе (Кант говорит: *аффицирование* меня этой вещью), то, совершая опыт или занимаясь производством того или другого продукта, я заставляю вещь самое по себе «аффицировать» мое «я» известным, заранее определенным мною образом. Следовательно, я знаю, по крайней мере, некоторые ее свойства: именно те, через посредство которых я заставлю ее действовать» [1]). Прямой смысл этого тот, что опыт предполагает взаимодействие между суб'ектом и,—*находящимся вне его,*—об'ектом. А из этого, в свою очередь, видно, что я попал бы в непростительное противоречие с самим собою, если бы вздумал отрицательно определять об'ект словами «*не опыт*». Помилуйте! именно — «опыт»! Точнее сказать: *одно из двух необходимых условий опыта.*

На следующей странице своей книги (XIV) Вы несколько иначе формулируете странную мысль, приписанную мне Вами. Там у Вас выходит, что, по моему мнению, «вещи в себе», во-первых, существуют и притом вне нашего опыта; во-вторых, подчинены закону причинности. Это опять до последней степени странно.

Если вещи в себе «подчинены закону причинности», то ясно, что они существуют не вне опыта. Как же Вы не догадались об этом, приписав мне два резко противоречащих одно другому положения? А если Вы в самом деле думали, что я себе противоречу в этом случае, то Вам

---

[1]) «Людвиг Фейербах», СПБ. 1906 г., стр. 118. [Сочинения, т. VIII, стр. 393].

следовало бы тотчас же обратить внимание читателя на мою непростительную нелогичность, так как одного ее обнаружения было бы достаточно, чтоб ниспровергнуть всю «мою» теорию познания. Плохой же Вы полемист, г. Богданов! Или, может быть, Вы воздержались от обнаружения моего противоречия лишь вследствие смутного сознания того, что оно существует только в Вашем воображении? Если — да, то Вам следовало вдуматься в это свое «переживание», чтобы из смутного сделать его ясным. Поступив так и убедившись, что мое противоречие в самом деле есть только плод Вашего воображения, Вы, конечно, не стали бы преподносить его мне и тем предохранили бы себя от очень смешного промаха. Стало быть, и тут приходится сказать: плохой, неловкий Вы полемист, г. Богданов!

Пойдем далее и прежде всего заметим, что выражение: «вещи в себе существуют вне нашего опыта» весьма неудачно. Оно может означать, что вещи вообще *недоступны* нашему опыту. Так понимал это Кант, впадавший при этом, как уже сказано выше, в противоречие с самим собою [1]). И точно так же понимают это почти все неокатианцы, с которыми в этом случае согласен и Мах: у него со словами «вещь в себе» всегда связывается представление о каком-то *x*, лежащем за пределами нашего опыта. В силу такого представления о том, что называется вещью в себе, Мах поступает вполне логично, об'являя вещь в себе совершенно ненужным метафизическим придатком к нашим понятиям, почерпнутым из опыта. Вы, г. Богданов, смотрите на этот вопрос глазами своего учителя и Вы, как видно, неспособны даже на минуту допустить, что могут быть люди, употребляющие термин «вещь в себе» совсем не в том смысле, в каком его употребляют кантианцы и махисты. Этим об'ясняется то обстоятельство, что Вы никак не можете понять меня, не принадлежащего ни к числу неокантианцев, ни к числу махистов.

А между тем дело довольно просто. Если бы даже я решился употребить неудачное выражение: «вещи в себе существуют вне опыта», то оно означало бы у меня совсем не то, что вещи в себе для нашего опыта *недоступны,* а только то, что они существуют даже тогда, когда наш опыт не распространяется на них по той или другой причине.

Говоря: *наш опыт,* мы хотим сказать: человеческий опыт. Но

---

[1]) Об этом противоречии Канта см. в моей «Критике наших критиков», стр. 167 и след. [Сочинения, т. XI, стр. 93].

ведь известно, что было время, когда на нашей планете еще не было людей. А если не было *людей,* то ясно, что не было и *их опыта.* Но ведь земля-то все-таки была. А это значит, что она (тоже вещь в себе!) существовала *вне* человеческого опыта. *Почему же* существовала вне опыта? Потому ли, что вообще не могла стать его предметом? Нет, она существовала вне опыта *только* потому, что еще не появились организмы, по своему строению способные иметь опыт [1]). Другими словами: «существовала вне опыта» значит существовала еще до его начала. И только. А когда начался опыт, то она существовала уж не только вне его, но также и в нем, составляя необходимое его условие. Все это можно кратко выразить такими словами: опыт есть результат взаимодействия между суб'ектом и об'ектом; но об'ект не перестает существовать и тогда, когда нет никакого взаимодействия между ним и суб'ектом, т.-е. когда опыт не имеет места. Известное положение: «без суб'екта нет об'екта»—в корне ошибочно [2]). Об'ект не перестает существовать и тогда, когда суб'екта еще нет или когда прекращается его существование. И с этим необходимо должен согласиться всякий тот, для кого выводы современного естествознания — не пустая фраза: мы видели, что по смыслу современной теории эволюции суб'ект появляется лишь после того, как об'ект достигает известной степени развития.

Те, которые утверждают, что без суб'екта нет об'екта, просто-напросто смешивают одно с другим два совершенно различных понятия: существование об'екта «в себе» и его существование *в представлении суб'екта.* Мы не имеем никакого права отождествлять эти два вида существования. Так, напр., Вы, г. Богданов, существуете, во-первых, «в себе», а во-вторых, в представлении, скажем, г. Луначарского, который принимает Вас за глубочайшего мыслителя. Смешение об'екта «в себе» с об'ектом, как он существует для суб'екта, и служит источником той путаницы, с помощью которой «ниспровергают» материализм идеалисты всех цветов и оттенков.

Те возражения, которые Вы, милостивый государь, делаете мне, основываются на том же смешении. В самом деле, Вы недовольны «моим»

---

[1]) На самом деле к опыту способны, конечно, и животные. Но мне нет нужды говорить о них, так как для выяснения моего понятия об опыте достаточно указания на *человеческий* опыт.

[2]) Примеч. из сборн. «От обороны к нападению».—Kein Objekt ohne Subjekt,—говорит Шуппе,—«имманентная философия», которая в основе своей тождественна с учением Маха-Авенариуса.

определением материи, как источника ощущений. Но давайте-ка внимательно разберем, чем собственно вызывается Ваше недовольство.

Вы уподобляете «мое» определение материи положению, гласящему: «усыпительная сила есть то, что вызывает сон» (стр. XIII). Вы заимствовали это выражение у одного из персонажей Мольера, но Вы, по своему обыкновению, плохо его передали. Мольеровский персонаж говорит: «Опиум усыпляет, *потому что* имеет усыпительную силу». Комизм заключается здесь в том, что человек принимает за об'яснение факта то, что на самом деле представляет собою лишь новый способ его констатирования. А если бы мольеровский персонаж ограничился простым констатированием факта; если б он сказал: «Опиум усыпляет», то в его словах не было бы ровно ничего смешного. Теперь припомните, что говорю я: «Материя вызывает в нас те или другие ощущения». Похоже ли это на об'яснение, даваемое мольеровским персонажем? Ни капельки не похоже. Я не об'ясняю, а именно только констатирую то, что я считаю неоспоримым фактом. И совершенно так же поступают все другие материалисты. Людям, знающим историю материализма, известно, что никто из представителей этого учения не задавался вопросом о том, *почему* предметы внешнего мира имеют способность вызывать в нас ощущения. Правда, некоторые английские материалисты высказывали иногда, что это происходит по божьей воле. Но, высказывая эту благочестивую мысль, они покидали точку зрения материализма. Вот и выходит, м. г., что Вы посмеялись надо мною очень неудачно. А когда человек неудачно смеется над другим, то он самого себя ставит в смешное положение. Rira bien, qui rira le dernier.

Вы думаете, что определение: «материя есть то, что служит источником наших ощущений», лишено всякого содержания. Но Вы думаете так единственно потому, что Вы насквозь пропитаны гносеологическими предрассудками идеализма.

Приставая ко мне с вопросом: что же именно вызывает в нас ощущения, Вы, в сущности, хотите, чтобы я сказал вам, что́ именно мы знаем о материи, помимо ее действий на нас. И когда я отвечаю: помимо ее действий на нас она нам совершенно неизвестна, Вы с торжеством восклицаете: значит, мы ничего о ней не знаем! На чем же основывается это Ваше торжество? На том идеалистическом убеждении, что знать вещи лишь через посредство тех впечатлений, какие они производят на нас, значит совсем не знать их. Это убеждение перешло к Вам от Маха, который заимствовал его у Канта, в свою очередь, унаследовавшего его

от Платона [1]). Но как ни почтенно это убеждение по своему возрасту, оно все-таки неправильно.

Никакого другого знания предмета, кроме знания его через посредство тех впечатлений, какие он на нас производит, нет и быть не может. Поэтому, если я признаю, что материя нам известна только через посредство ощущений, ею в нас вызываемых, то это вовсе не значит, что я об'являю материю чем-то «неизвестным» и непознаваемым. Напротив, это значит, что она, во-первых, познаваема, а во-вторых, познана человечеством в той самой мере, в какой ему удалось ознакомиться с ее свойствами, благодаря впечатлениям, полученным им от нее в длинном процессе своего зоологического и исторического существования.

Но если это так, если мы можем знать предмет только через посредство тех впечатлений, какие он на нас производит, то всякому, даже не обучавшемуся в семинарии, ясно, что если мы *отвлечемся* от этих впечатлений, то мы решительно ничего не будем в состоянии сказать о предмете, кроме того, что он существует [2]). Поэтому тот, кто требует от нас, чтоб ему определили предмет, отвлекшись от этих впечатлений, выставляет нелепое требование. По своему логическому смыслу или, вернее, по своему логическому бессмыслию, требование это равноценно вопросу о том, в каком отношении к суб'екту находится об'ект в то время, когда он ни в каком отношении к нему не находится. И Вы, м. г., задаете мне именно этот нелепый вопрос, требуя, чтоб я сказал вам, какова материя тогда, когда она не вызывает в нас никаких ощущений, т.-е., чтоб я сказал Вам, какой цвет имеет роза, когда на нее никто не смотрит, какой она имеет запах, когда ее никто не нюхает, и т. д. Нелепость Вашего вопроса в том и заключается, что он самой постановкой своей исключает всякую возможность разумного на него ответа [3]).

---

[1]) Прим. из. сб. «От обороны к нападению».—«Поэтому ядром Платоновой философии является *дуализм*, устанавливаемый в ней между обоими видами познания—мышлением и восприятием—и точно так же между обоими их об'ектами—иммате-риальным и материальным миром» (*В. Виндельбанд*, Платон, стр. 85—86).

[2]) «Das Ding an sich hat Farbe erst an das Auge gebracht, Geruch an die Nase u. s. w.,»—говорит Гегель. (*Hegel*, Wissenschaft der Logik. Erster Band, Zweites Buch, Nürnberg, 1813.)

[3]) Прим. из. сб. «От обороны к нападению». — Но именно поэтому на него пытаются ответить г.г. эмпириомонисты и «эмпириосимволисты». Я разбираю относящуюся сюда попытку И. Петцольда и П. Юшкевича в статье «Трусливый идеализм», входящей в этот же сборник. [См. стр. 100 этого тома].

Следуя за Махом, который является в *этом случае* верным учеником Берклэя (вот оно «естествознание XX столетия»!), Вы скажете: если об'ект может быть известен нам лишь через посредство тех ощущений, а, следовательно, и представлений, которые он в нас вызывает, приходя в то или другое соприкосновение с нами, то нам нет никакой логической надобности признавать, что он существует независимо от этих ощущений и представлений. На это возражение, которое кажется неопровержимым всем моим, теперь довольно многочисленным идеалистическим противникам, я заранее ответил там же, откуда Вы взяли «мое» определение материи [1]). Но Вы не можете или не хотите понять его, и потому я повторю свой ответ во второй части этого письма, разбирая «философию» Маха, так как я твердо решился, по выражению Фихте, «принудить к пониманию» если не Вас,—на Вас у меня надежда плоха,—то, по крайней мере, тех из читателей, которые не заинтересованы в отстаивании идеалистических предрассудков. Однако, прежде чем взяться за повторение своего ответа, я рассмотрю и оценю по его достоинству самый важный из критических доводов, выдвигаемых Вами в споре со мною.

Вы «тщательно формулируете» в моих «подлинных выражениях» следующую мысль: «формам и отношениям их (вещей в себе.—*Г. П.*) между собою соответствуют формы и отношения явлений, как гиероглифы — тому, что ими обозначается». И по поводу этой мысли Вы пускаетесь в следующие длинные рассуждения:

«Тут говорится о «форме» и «отношениях» вещей в себе. Значит предполагается, что они обладают и тем, и другим. Прекрасно. А имеют ли они «вид»? Нелепый вопрос!—скажет читатель:—Как можно иметь *форму,* не имея никакого *вида?* Ведь это два выражения одного и того же. Я тоже так думаю. Но вот что мы читаем в примечаниях т. Плеханова к русскому переводу «Л. Фейербаха» Энгельса:

«...Но ведь и «вид» есть именно результат действия на нас вещей самих в себе; *помимо этого действия, они никакого вида не имеют.* Поэтому противопоставлять их «вид», — как он существует в нашем сознании,—тому их «виду», какой они будто бы имеют на самом деле, значит не отдавать себе отчета в том, какое понятие связывается со словом «вид»... Итак, вещи сами по себе никакого вида не имеют. Их «вид» существует только в сознании тех суб'ектов, на которых они дей-

[1]) «Критика наших критиков», стр. 193—194 (Соч. т. XI, стр. 122—124).

ствуют...» (стр. 112, изд. 1906 г., того же года, в котором вышел цитированный сборник «Критика наших критиков»).

«Поставьте в этой цитате вместо слова «вид» всюду слово «форма», его синоним, в данном случае вполне с ним совпадающий по смыслу, и тов. Плеханов блестяще опровергает тов. Бельтова».

Вот оно как! Плеханов блестяще опровергает Бельтова, т.-е. самого себя. Это очень ехидно сказано. Но подождите, м. г., rira bien, qui rira le dernier. Вспомните, при каких обстоятельствах высказана была мною критикуемая Вами мысль и каков был ее *истинный* «вид».

Она высказана была мною в споре с Конрадом Шмидтом, который приписывал материализму учение о *тождестве* бытия и мышления и говорил, обращаясь ко мне, что если я «в серьез» признаю действие на меня вещей в себе, то я должен также признать, что пространство и время существуют об'ективно, а не только как свойственные суб'екту формы созерцания. На это я отвечал так: «Что пространство и время суть формы сознания и что, поэтому, первое отличительное свойство их есть *суб'ективность,* это было известно еще Томасу Гоббсу, и этого не станет отрицать теперь ни один материалист. Весь вопрос в том, не соответствуют ли этим формам сознания некоторые формы или отношения *вещей*. Материалисты, разумеется, не могут отвечать на этот вопрос иначе, как утвердительно. Это не значит, конечно, что они признают ту плохую (вернее, нелепую) тождественность, которую им с услужливой наивностью навязывают кантианцы, и в их числе господин Шмидт [1]). Нет, формы и отношения вещей в себе не могут быть таковы, какими они нам *кажутся,* т.-е. какими они являются нам, будучи «переведены» в нашей голове. Наши представления о формах и отношениях вещей не более, как *иероглифы;* но эти иероглифы точно обозначают эти формы и отношения, и этого достаточно, чтобы мы могли изучить действия на нас вещей в себе и в свою очередь воздействовать на них» [2]).

О чем идет речь в этих строках? О том же, о чем я беседовал с Вами, г. Богданов, выше. О том, что иное дело—*об'ект в себе,* а иное дело—об'ект в представлении суб'екта. Теперь спрашивается: имею ли я какое-нибудь логическое право заменить здесь слово «форма» словом «вид», служащим, по Вашим словам, его синонимом? Попробуем, посмотрим, что у нас выйдет. «Что пространство и время суть виды сознания и что поэтому первое отличительное свойство их есть *суб'ектив-*

[1]) По вопросу о тождестве бытия и мышления я могу отослать теперь к своему сочинению «Основные вопросы марксизма», СПБ. 1908, стр. 9 и след.

[2]) «Критика наших критиков», стр. 233—234 (Сочин. т. XI, стр. 137—138).

ность, это было известно еще Томасу Гоббсу, и этого не станет отрицать ни один материалист»... Постойте, как же это так? Что же это за суб'ективные «виды» сознания? У меня слово «вид» употреблено в смысле того наглядного представления, которое существует об об'екте в сознании суб'екта. Речь идет о «чувственном созерцании» предмета, стало быть, и в разбираемых нами теперь строках выражение «виды сознания» должно означать, — если только слово «вид» есть в самом деле синоним слова «форма»,—не что иное, как наглядное представление сознания о сознании. Оставляя в стороне вопрос о том, возможно ли наглядное представление такого рода, я обращаю, м. г., Ваше просвещенное внимание на то обстоятельство, что здесь у нас наглядным представлением сознания о сознании оказалось бы пространство и время; а это уж совершенные пустяки, это сапоги в смятку, и это, разумеется, не было известно Томасу Гоббсу, это, конечно, не признает ни один материалист. Что же привело нас к этим пустякам? Неосновательная вера в Вашу способность к анализу философских понятий. Мы поверили, что слово «вид» есть синоним слова «форма», заменили второе первым, и получили вздор, который даже и выразить-то трудно. Значит, «вид» не есть синоним «формы»? Нет! Понятие «вид» отнюдь не синоним понятия «форма», так как оно далеко не покрывает его собою. Еще Гегель очень хорошо показал в своей «Логике», что «форма» предмета тождественна с его «видом» только в известном и притом *поверхностном* смысле: в смысле внешней формы. Более же глубокий анализ приводит нас к пониманию формы, как «закона» предмета или, лучше сказать, его *строения*. И этот важный взнос Гегеля [1]) в логическое учение о форме был у нас известен людям, занимавшимся философией, еще в 20-х годах прошлого века. Чтоб уверить Вас в этом, я предлагаю Вам прочесть, напр., следующие строки из письма Д. Веневитинова к графине «N. N.». «Вы теперь видите,—говорит Веневитинов, определив понятие науки, — что слово *форма* выражает не наружность науки, но общий закон, которому она необходимо следует». (Сочин. Веневитинова. СПБ. 1855 г., стр. 125). Очень, очень жаль, г. Богданов, что Вам осталось неизвестным то, что было, благодаря Веневитинову, уже восемьдесят лет тому назад известно, по крайней мере, некоторым светским русским дамам!

[1]) Примеч. из сборн. «От обороны к нападению».—Говоря об этом взносе Гегеля, я не хочу сказать, что Гегель впервые *отметил* отличие понятия «*вид*» от понятия «*форма*», а только утверждаю, что он лучше других великих идеалистов *определил это отличие.*

Теперь еще один вопрос: в каком смысле употреблял я выражение «формы сознания», споря с Конрадом Шмидтом? В смысле *наружности* сознания, как сказал бы Веневитинов? Конечно, нет. Слово «форма» употреблено было мною в смысле «закона» сознания, его «строения». Поэтому слово «форма» отнюдь не было у меня синонимом слова «вид», и нужно ровнехонько ничего не понимать в философии, чтобы предлагать ту замену одного слова другим, которую предложили Вы для моего осмеяния. Rira bien, qui rira le dernier.

Иногда людям приходится вести долгие споры просто потому, что они употребляют слова в разных смыслах. Это—скучные и бесплодные споры. Но еще несравненно скучнее и еще несравненно бесплоднее такие споры, в которых один человек связывает с данными словами определенное понятие, а у его противника с теми же словами не связывается ровно никаких определенных понятий, вследствие чего он и получает возможность играть ими, как ему вздумается. К сожалению, я вынужден теперь вести с Вами именно такой спор: когда я употреблял слово «форма», *я знал,* что надо понимать под ним, а *Вы не знали* этого, вследствие Вашего поразительного незнакомства с историей философии, и даже не догадывались, что тут есть нечто, подлежащее изучению и обдумыванию. Вы позволили себе играть словами, как мог бы позволить себе играть ими только такой человек, который совсем не подозревал бы, как непохожи одно на другое связанные с ними понятия. В результате получилось то, что должно было получиться. Я не только скучал сам, но вынужден был нагонять скуку на читателя, обнаруживая полную бессодержательность Вашей «словесности», а Вы, м. г., Вы сделались смешны именно потому, что Ваша «словесность» лишена была всякого содержания. Зачем Вам понадобилось это?

Ваша «словесность», достойная удивления по своей бессодержательности, замечательна еще и с другой стороны, характеризовать которую я предоставляю читателю, если только этому последнему не надоело еще следить за моим спором с Вами.

Я имею в виду те «иероглифы», о которых говорится у меня в том же месте цитированной Вами статьи моей, где идет речь и о формах сознания.

Статья эта («Еще раз материализм») относится к началу 1899 года. Выражение «иероглиф» употреблено было там мною вслед за Сеченовым, еще в начале 90-х годов (в статье «Предметная мысль и действительность») писавшим: «Каковы бы ни были предметы сами по себе, независимо от нашего сознания, — пусть наши впечатления от

них будут лишь условными знаками,—во всяком случае, чувствуемому нами сходству и различию знаков соответствует сходство и различие действительное. Другими словами, сходства и различия, находимые человеком между чувствуемыми предметами, суть сходства и различия действительные». Заметьте, м. г., что мысль, выраженная мной в статье «Еще раз материализм» и подавшая повод для Вашей поистине скандальной игры словами, совершенно тождественна с мыслью, высказанной Сеченовым в только что приведенных мною строках. И я вовсе не скрывал сходства моего взгляда со взглядом Сеченова: напротив, я подчеркнул его в одном из примечаний к первому изданию моего перевода Энгельсова «Фейербаха» (вышло в 1892 году). Поэтому Вы, м. г., имели полную возможность знать, что в вопросах этого рода я стоял на точке зрения современных мне физиологов-материалистов, а не на точке зрения естествознания XVIII века. Но это мимоходом. Главное здесь в том, что в новом издании моего перевода «Фейербаха», вышедшем за границей в 1905, а в России в 1906 году, я заявил, что если я продолжаю разделять *взгляд* Сеченова на этот вопрос, то его *терминология* кажется мне отчасти двусмысленной.

«Когда он допускает,—говорил я,—что наши впечатления являются лишь условными знаками вещей самих по себе, то он как будто признает, что вещи сами по себе имеют какой-то неизвестный нам «вид», недоступный нашему сознанию. Но ведь «вид» есть именно только результат действия на нас вещей самих по себе; *помимо этого действия они никакого «вида» не имеют.* Поэтому противопоставлять их «вид»,—как он существует в нашем сознании,—тому их «виду», какой они будто бы имеют на самом деле, значит не отдавать себе отчета в том, какое понятие связывается со словом «вид». На такой неточности основывается, как сказано выше, вся «гносеологическая» схоластика кантианства. Я знаю, что г. Сеченов не склонен к этой схоластике: я уже сказал, что его теория познания совершенно правильна, но мы не должны делать своим философским противникам такие терминологические уступки, которые нам мешают вполне точно выразить свои собственные мысли» [1]). Это мое замечание сводилось собственно вот к чему: если вещь в себе имеет цвет только тогда, когда на нее смотрят, запах—только тогда, когда ее нюхают, и т. д., то, называя условными знаками наше представление о ней, мы даем повод думать, что, по нашему мнению, ее цвету, запаху и т. д., существующим в наших

[1]) 102—103 стр. заграничн. издания, 111—112—петербургск. (Соч. т. VIII, с. 388)

ощущениях, сответствуют какой-то цвет в себе, какой-то запах в себе и т. д.,—словом, какие-то *ощущения в себе,* не могущие стать предметом *наших ощущений.* Это было бы искажением разделяемого мною *взгляда Сеченова,* и потому я высказывался в 1905 г. против *Сеченовской терминологии* [1]). Но так как я сам употреблял ту же, несколько двусмысленную терминологию, то я поспешил отметить это. «Я еще и потому делаю эту оговорку,—прибавил я,—что в примечании к первому изданию этой брошюры Энгельса я сам выражался еще не совсем точно и только впоследствии почувствовал все неудобства такой неточности» [2]). После этой оговорки всякое недоразумение, казалось бы, сделалось невозможным. Но для Вас, м. г., возможно даже невозможное. Вы сделали «вид», что не заметили этой оговорки и опять пустились в жалкую игру словами, основанную на отождествлении той терминологии, которой я держусь *теперь,* с тою, которой я держался *прежде* и которую я сам отверг, признав ее несколько двусмысленной. «Красоты» подобной «критики» сами бросаются в глаза всякому беспристрастному человеку, и я не имею никакой нужды характеризовать их. По Вашему примеру теперь уже многие из моих противников, принадлежащих к идеалистическому лагерю, «критикуют» мои философские взгляды, придираясь к слабой стороне той терминологии, которую я сам об'явил неудовлетворительной, прежде чем они взялись за свои «критические» перья. Очень возможно, что иные из этих господ от меня же в первый раз услыхали, почему собственно названная терминология неудовлетворительна [3]). Пусть же не удивляются они, что я

---

[1]) К убеждению в неудовлетворительности этой терминологии я пришел, перечитывая «Критику чистого разума», где я обратил внимание на следующие строки, находившиеся в ее 1-м издании: «...Чтобы ноумен обозначал действительный предмет, которого нельзя смешивать со всеми феноменами, для этого еще недостаточно того, чтоб я освободил свое мышление от всех условий чувственного созерцания; кроме того, я должен иметь основание и для того, чтобы признать и другой вид созерцания, кроме чувственного, в котором мог бы быть дан подобный предмет, иначе моя мысль будет пуста, хотя и свободна от противоречий». («Критика чистого разума», пер. Н. М. Соколова, стр. 218—примечание.) Мне хотелось подчеркнуть, что никакое другое созерцание, кроме чувственного, не возможно, но что это не мешает нам знать вещи, благодаря впечатлениям, ими на нас производимым. А Вы, разумеется, этого не поняли, г. Богданов. Чистое горе мне с Вами! Вот что значит начинать изучение философии прямо с Маха!

[2]) «Людвиг Фейербах», стр. 112 петербургского изд. (Сочин. т. VIII, стр. 388).

[3]) Примеч. из сборн. «От обороны к нападению».—Этим я вовсе не хочу сказать, что мои критики были бы правы, если бы я продолжал держаться старой термино-

оставляю без ответа их более или менее об'емистые произведения. Далеко не всякая «критика» заслуживает антикритики.

Возвращаюсь к Вам, г. Богданов. Вы ехидно указываете на то, что 2-е издание моего перевода Фейербаха вышло в том же (1906) году, в котором появился мой сборник «Критика наших критиков». Почему Вы сделали это указание? Вот почему. Вы сами сознавали, что смешно и нелепо хвататься за то мое выражение, которое я сам об'явил неудовлетворительным, прежде чем его вздумал критиковать кто-либо из моих противников. И вот Вы решили уверить читателя, что в 1906 году я «блестяще опровергал» себя, одновременно держась двух различных терминологий. Вы не сочли нужным спросить себя, к какому времени относится та полемическая статья, которая вошла в сборник, напечатанный в 1906 году. Я уже сказал, что она относится к началу 1899 года. Я не находил возможным исправлять терминологию этой полемической статьи в силу того соображения, которое я высказал еще в предисловии ко 2-му изданию моего «Монистического взгляда на историю». Я говорил там: «Мною исправлены здесь только *описки и опечатки*, закравшиеся в первое издание. Я не счел себя в праве изменять что-нибудь в моих *доводах* по той простой причине, что эта моя книга — *полемическое* произведение. Изменить что-нибудь в содержании *полемического* произведения значит выступить против своего противника с новым оружием, заставляя его бороться с помощью старого. Это прием непозволительный»...

Вы опять попали в большой просак, г. Богданов, но на этот раз Вы попали в него вследствие невнимательного отношения к голосу вашей литературной совести, говорившей Вам, что Вы дурно делаете, придираясь к уже покинутой мною терминологии. Смысл басни сей таков: угрызения литературной совести представляют собою такие «переживания»,

---

логии. Нет, даже в том случае их воззрения оставались бы совершенно несостоятельными, как и вообще несостоятельны возражения, делаемые идеалистами материалистам. Тут разница может быть только в степени, и надо признать, что мои почтенные противники обнаружили крайнюю степень слабости. Но все-таки я не сомневаюсь, что мой отказ от одного моего прежнего термина впервые обратил внимание этих господ на то, что они стали изображать как самую слабую сторону «моего» материализма. Я очень рад, что дал им случай отличиться. Но мне очень жаль, что даже противник идеализма Вл. Ильин счел нужным пройтись в своей книге «Материализм» и т. д. против моих иероглифов: нужно же было ему ставить себя в этом случае за одну скобку с людьми, давшими самые неоспоримые и очевидные доказательства того, что порох выдуман не ими!

пренебрегать которыми иногда очень бывает неудобно. Советую Вам запомнить это, г. Богданов.

Итак, мы видим, что «т. Плеханов» вовсе не опровергает «т. Бельтова». Но Вам недостаточно было обвинить меня в одном противоречии. Ваш план был шире. Приписав «т. Плеханову» противоречия с «т. Бельтовым», Вы продолжаете: «Но через минуту т. Плеханов жестоко мстит себе за т. Бельтова» (стр. XV). Вы опять ехидствовать? Что ж, в добрый час! Но... rira bien, qui rira le dernier.

Вы цитируете мои примечания к «Фейербаху». Там у меня, между прочим, сказано, что вид об'екта зависит от организации суб'екта. «Я не знаю, как видит улитка, — говорю я, — но я уверен, что она видит не так, как люди». Затем я высказываю вот какое соображение: «Что такое *для меня* улитка? Часть внешнего мира, действующего на меня известным образом, обусловленным моей организацией. Стало быть, если я допускаю, что улитка так или иначе «видит» внешний мир, то я вынужден признать, что тот «вид», в каком представляется внешний мир улитке, сам обусловливается свойствами этого реального существующего мира».

Это соображение кажется вам, махисту, лишенным всякого разумного основания. Цитируя его, вы подчеркиваете слово «свойствами» и кричите:

«Свойствами! Да ведь «свойства» предметов, к числу которых относится и их «форма» и вообще их «вид»,—эти «свойства», очевидно, «именно результат действия на нас вещей самих по себе, — помимо этого действия они никаких «свойств» не имеют»! Ведь понятие «свойства» совершенно такого же *эмпирического* происхождения, как понятия «вид», «форма» — это их родовое понятие, оно взято из опыта так же, как и эти понятия и тем же самым путем отвлечения! Откуда же «свойства» у вещей самих по себе? «Их свойства» существуют только в сознании тех суб'ектов, на которых они действуют» [1])!

Вы уже знаете, г. Богданов, как неосмотрительно поступили Вы, провозгласив «вид» синонимом «формы». Теперь я имею честь довести до Вашего сведения, что Вы поступили столь же неосмотрительно, отождествивши «вид» предмета с его «свойствами» и поставив мне иронический вопрос: откуда берутся «свойства» у «вещей в себе»? Вы воображаете, что этот вопрос должен ниспровергнуть меня, которому

[1]) «Эмпириомонизм», кн. III, стр. XV.

Вы приписали ту мысль, что «свойства» вещей существуют только в сознании тех суб'ектов, на которых они действуют. Но в том-то и дело, что я никогда не высказывал такой мысли, достойной только суб'ективных идеалистов, напр., Берклэя, Маха и их последователей. У меня говорится нечто совершенно другое, как это должно быть известно, между прочим, и Вам, читавшему и даже цитировавшему мои примечания к «Фейербаху».

Сказав, что улитка видит внешний мир не так, как его видит человек, я замечаю: «Из этого не следует, однако, что свойства внешнего мира имеют только суб'ективное значение. Вовсе нет! Если человек и улитка движутся от точки А к точке В, то и для человека, и для улитки прямая линия одинаково будет кратчайшим расстоянием между двумя этими точками; если бы оба эти организма пошли по ломаной линии, *то им пришлось бы затратить больше работы на свое передвижение.* Значит, *свойства пространства* имеют *также об'ективное значение,* хотя и представляются различно организмам, стоящим на различных ступенях развития» [1]).

Какое же право имели вы после этого приписывать мне суб'ективно-идеалистический взгляд на свойства вещей, как на нечто, существующее лишь в сознании суб'екта? Вы скажете, может быть, что пространство не материя. Допустим, что это верно, и поговорим о материи.

Так как, рассуждая с вами о философии, надо говорить популярно, то я возьму пример: если,—как сказано выше словами Гегеля,—вещь в себе имеет цвет только тогда, когда на нее смотрят, запах — только тогда, когда ее нюхают и т. д., то ясно, как божий день, что, перестав смотреть на нее или нюхать ее, мы не отнимаем у нее способности снова вызвать в нас ощущение цвета, когда мы опять на нее взглянем, ощущение запаха, когда мы опять поднесем ее к своему носу и т. д. Эта способность и есть ее свойство, как вещи в себе, т.-е. свойство, *независимое* от суб'екта. Понятно ли это?

Когда вам придет охота перевести это на язык философии, то обратитесь к Гегелю,—тоже идеалист, но только не суб'ективный, а в этом *здесь* все дело,—и гениальный старик растолкует вам, что в философии слово «свойства» имеет двоякий смысл: свойства данной вещи проявляются, во-первых, в *ее отношении к другим.* Но этим не исчерпывается понятие о них. Почему одна вещь проявляется в своих отно-

[1]) «Л. Фейербах», примечания, стр 112—113 (Соч. т. VIII, стр. 389).

шениях к другим так, а другая иначе? Очевидно, потому, что эта другая вещь *сама по себе* не такова, как первая[1]).

Это действительно так. Хотя вещь в себе имеет цвет только тогда, когда на нее смотрят, но если роза имеет при наличности этого условия красный цвет, а василек — голубой, то ясно, что причины этого различия надо искать в различии тех свойств, которыми обладают те вещи в себе,—одну из которых мы называем розой, а другую васильком,— независимо от смотрящего на них суб'екта.

Действуя на нас, вещь в себе вызывает в нас ряд ощущений, на основании которых составляется наше представление о ней. Раз явилось это представление, существование вещи удваивается: она существует, во-первых, в себе, во-вторых, в нашем представлении. И совершенно так же ее свойства, скажем, ее строение, существуют, во-первых, сами по себе, а во-вторых, в нашем представлении. Вот только и всего.

Говоря, что «вид» вещи есть лишь результат ее действия на нас, я понимал свойства вещи, как они *отражаются в представлении суб'екта* (im objektiven Sinne aufgefasst, сказал бы Гегель, а выражаясь языком Маркса, надо сказать: как они существуют в переводе на язык человеческого сознания); но, высказывая эту мысль, я вовсе не думал утверждать, что свойства вещей существуют только в нашем представлении. Напротив, ведь моя философия потому-то и не нравится вам, что она, кроме существования об'екта в представлении суб'екта, без малейших колебаний признает независимое от сознания суб'екта существование «об'екта в себе» и говорит, *в этом, крайне редком случае, словами Канта*, что нелеп тот довод, согласно которому существует явление без того, что в нем является[2]).

«Но это дуализм», — говорят нам люди, склонные к идеалистическому «монизму» à la Мах, Ферворн[3]), Авенариус и другие. Нет, мило-

---

[1]) «Ein Ding hat *Eigenschaften*; sie sind *erstlich* seine bestimmten Beziehungen auf anderes... Aber zweitens ist das Ding in diesem Gesetzsein *an sich*... Ein Ding hat die Eigenschaft, dies oder jenes im Andern zu bewirken und auf eine eigenthümliche Weise sich in seiner Beziehung zu äussern». (*Hegel*, «Wissenschaft der Logik». Erster Band, zweites Buch, S.S. 148, 149.

[2]) «Критика чистого разума», стр. XV.

[3]) Примеч. из сборн. «От обороны к нападению».—Теперь некоторые единомышленники Маха, например, И. Петцольд, хотят отмежеваться от Ферворна, сами признавая его идеалистом. Ферворн — действительно идеалист, но он совершенно такой же идеалист, как Мах, Авенариус и Петцольд. Он только последовательнее их; он не страшится тех идеалистических выводов, которые еще пугают их и от которых они стараются отговориться самыми смешными софизмами.

стивые государи, — отвечаем мы, — тут дуализмом даже не пахнет! Правда, нас можно было бы с полным основанием упрекнуть в дуализме, если бы суб'ект со своими представлениями отрывался нами от об'екта. Но мы совсем не грешим этим грехом. Выше я уже сказал, что существование суб'екта предполагает известную стадию развития об'екта. Что же это значит? Не более, не менее, как то, что *суб'ект сам является одной из составных частей об'ективного мира.* «Я ощущаю и мыслю, — прекрасно говорил Фейербах, — вовсе не как суб'ект, противостоящий об'екту, а как *суб'ект-об'ект,* как действительное материальное существо. И об'ект для меня есть не только ощущаемый предмет, но также — основание, необходимое условие моего ощущения. Об'ективный мир находится не только вне меня; он также во мне самом, в моей собственной коже. Человек есть лишь часть природы, часть бытия; поэтому нет места для противоречия между его мышлением и бытием» [1]).

В другом месте (Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist) он замечает: «Я являюсь *психологическим* об'ектом для самого себя и *физиологическим* об'ектом для другого» [2]).

Наконец, он же твердит: «Мое тело, как целое, и есть мое я, моя истинная сущность. Думает не отвлеченное существо, а именно это действительное существо, это тело». Но если это так, — а с материалистической точки зрения это именно так, — то не трудно понять, что суб'ективные «переживания» суть не что иное, как самосознание об'екта, сознание им самого себя, а также того великого целого («внешнего мира»), к которому он сам принадлежит. Организм, одаренный мыслью, существует не только «*в себе*» и не только «*для других*» (в сознании других организмов), но и «*для себя*». Вы, г. Богданов, существуете не только, как данная масса материи, и не только в голове блаженного Анатолия, считающего Вас глубоким мыслителем, но и в своей собственной голове, сознавая ту массу материи, которая Вас составляет, именно Богдановым, а не кем-либо другим [3]). Так наш мнимый дуализм

---

[1]) «Werke», X, S. 193.

[2]) «Werke», II, S. 348–349.

[3]) Примеч. из сборн. «От обороны к нападению».—По учению Спинозы, вещь (res) есть тело (corpus) и вместе с тем идея тела (idea corporis). Но так как тот, кто сознает самого себя, имеет также сознание и об этом своем сознании, то вещь есть тело (corpus), идея тела (idea corporis) и, наконец, идея идеи тела (idea ideae corporis). Отсюда видно, как близко материализм Фейербаха соприкасается с учением Спинозы.

обнаруживает себя, как несомненный монизм. Мало того. Он есть единственный истинный, — т.-е. единственный возможный, — монизм. Потому что ведь *как* разрешается в идеализме антиномия суб'екта и об'екта? Идеализм провозглашает, что об'ект есть лишь «переживание» суб'екта, т.-е. вовсе не существует сам по себе, но, как сказал еще Фейербах, это значит не *разрешить* задачу, а просто-напросто *уклониться от ее разрешения* [1]).

Все это просто, как «б-а — ба». Но все это остается не только не «*познанным*» Вами, г. Богданов, но и «*непознаваемым*» для Вас, потому что Вас еще в юности испортила Ваша философская мамка, Мах, и с тех пор Вы сделались неспособны к пониманию даже самых простых, ясных истин современного нам материализма. И когда та или другая из этих простых и ясных истин встречается Вам, например, в моих сочинениях, она немедленно принимает в Вашей голове уродливый «вид», и Вы, под влиянием этого «переживания», кричите, как гусь, спасающий Капитолий, и выдвигаете против меня возражения, от которых на сто верст кругом несет самой томительной путаницей понятий и самой губительной скукой.

У Шекспира в «Венецианском купце» Бассанио говорит о Грациано: «Его рассуждения — точно два зерна пшеницы, спрятанные в двух мерах соломы. Чтобы найти их, нужно искать целый день, а найдешь — оказывается, что они не стоили поисков».

Надо говорить правду, г. Богданов: Вы не похожи на Грациано: *Ваша* «солома» не содержит в себе ровно ни одного зерна пшеницы. И к тому же она гниет на философском гумне более 150 лет и давным-давно из'едена мышами, хотя Вы весьма развязно выдаете ее за продукт самого последнего «естественно-научного» урожая. Приятно ли копаться в этой мышеяди? А Вы еще недоумевали: почему я не спешил вступить в полемику с Вами...

Но я позабыл, что Вы не только *неудачный,* но, кроме того, еще *немужественный* «критик»... Маркса и Энгельса. «Критикуя» их философские взгляды, Вы пытаетесь теперь уверить наших читателей, что Вы не согласны собственно только со мною, отданным Вами, на сей предмет, в ученье к барону Гольбаху. Эта нынешняя Ваша... неоткровенность вынуждает меня еще раз напомнить Вам то доброе старое время,—пожалуй, даже и не очень старое: 1905 год,—когда Вы, не мудрствуя лукаво, еще признавали меня философским единомышлен-

[1]) Ср. «Основные вопросы марксизма», стр. 9 и след.

ником Энгельса. Вы сами знаете, м. г., что Вы были тогда ближе к истине. А на случай, если бы это оказалось неизвестным тому или другому наивному читателю, я сделаю довольно длинные выписки из цитированной уже в первом письме моем статьи Энгельса «Ueber historischen Materialismus». В ее первой части Энгельс, между прочим, защищает материализм от агностиков. На этой-то защите мы и сосредоточим свое внимание.

Оставляя в стороне, — как несущественное здесь для нас, — критическое замечание Энгельса насчет соображений агностиков о бытии бога, я почти полностью приведу то, что относится у него к вопросу о «вещи в себе» и о возможности ее познания нами.

По словам Энгельса, агностик допускает, что все наше знание опирается на сведения (Mittheilungen), получаемые нами посредством наших внешних чувств, но, допустив это, агностик спрашивает: откуда знаем мы, что наши чувства дают нам верное изображение воспринимаемых ими вещей в себе? Энгельс отвечает на это словами Фауста: *в начале было дело*. «В тот момент, когда — говорит он, — мы пользуемся этими вещами сообразно тем свойствам, которые открываются нам восприятием (Wahrnehmen), в этот самый момент мы подвергаем наши чувственные восприятия безошибочной проверке. Если они были не верны, то и наше суждение о возможности употребления этой вещи окажется ошибочным, и наша попытка воспользоваться этой вещью приведет к неудаче. Если же цель наша будет достигнута, если мы найдем, что вещь соответствует нашему представлению о ней, что она исполняет роль, нами ей предназначенную, то это будет служить положительным доказательством тому, что в этих пределах наше представление о вещи и об ее свойствах соответствует той действительности, которая существует вне нас (mit der ausser uns bestehenden Wirklichkeit)».

Ошибки в наших суждениях о свойствах вещей причиняются, по мнению Энгельса, или тем, что восприятие, положенное нами в основу нашей попытки, было поверхностно или неполно, или же тем, что мы поставили его в такую связь с результатами других восприятий, которая не оправдывается действительностью (durch die Sachlage). «Но пока мы надлежащим образом упражняем и употребляем свои внешние чувства и пока мы в способах своей деятельности не выходим из тех границ, которые ставятся нам верными и надлежащим образом использованными восприятиями, до тех пор успешность наших действий будет служить доказательством того, что наши восприятия соответствуют (übereinstimmen) предметной природе воспринимаемой вещи. Насколько

до сих пор известно, мы никогда не видели себя вынужденными прийти к тому заключению, что наши научно проверенные восприятия порождают в нашем мозгу такие представления о внешнем мире, которые по своей природе отклоняются от действительности, или что существует прирожденное несоответствие (Unverträglichkeit) между внешним миром и нашими чувственными восприятиями».

Однако «неокантианский агностик» не сдается. Он возражает, что мы можем, пожалуй, правильно воспринять свойства вещи, но никаким процессом чувственного восприятия или мышления не можем мы воспринять самое вещь в себе, которая находится таким образом вне нашего знания. Но и этот довод, как две капли воды похожий на то, что думает о вещи в себе Мах, не смущает Энгельса. Он говорит, что на это давно уже ответил Гегель: «Если Вы знаете все свойства вещи, то вы знаете также, что такое и сама вещь; тогда ничего не остается, кроме того факта, что эта вещь существует вне нас, и как скоро ваши чувства довели и этот факт до вашего сведения, вы постигли последний остаток этой вещи, знаменитой Кантовой вещи в себе». К этому соображению Гегеля Энгельс прибавляет, что в то время, когда жил Кант, наше знание материальных вещей было достаточно отрывочно для того, чтобы можно было подозревать за каждой из них существование какой-то таинственной вещи в себе. «Но с тех пор эти вещи были, благодаря колоссальным успехам науки, одна за другою изучены, подвергнуты анализу и, что еще важнее, воспроизведены. А то, что мы в состоянии воспроизвести, конечно, не может быть названо непознаваемым».

Я имею честь доложить Вам, г. Богданов, — если Вы в самом деле этого не заметили, — что здесь Энгельс в немногих словах изложил основы той теории познания, которую я отстаивал до сих пор и буду отстаивать. Я заранее об'являю себя готовым отвергнуть все те свои гносеологические взгляды, которые оказались бы противоречащими этим основам — до такой степени твердо убежден я в непоколебимой правильности этих последних. Если Вы думаете, что некоторые второстепенные или третьестепенные частности моей теории познания в самом деле расходятся с учением Энгельса, то потрудитесь доказать это. Как ни скучно мне спорить с Вами, но в таком случае Вам недолго придется ждать моего ответа. А, пока что, я приглашаю Вас «бросить свои иносказанья» и дать всем нам, вольным и невольным читателям Вашим, ответ на вопрос о том, *разделяете ли Вы материалистический взгляд, изложенный Энгельсом в приведенных мною страницах?*

Но помните, что «на проклятый вопрос» нам нужен «простой» ответ, чуждый всяких «иносказаний» и «пустых гипотез». А так как Вы крайне склонны к «пустым гипотезам» и ненужным «иносказаниям», то я предупреждаю Вас: не цепляйтесь за отдельные слова, а говорите по существу. *Только* при этом условии можно будет нам вести спор с некоторой пользой для читающей публики. Но при наличности этого условия весь спор упростится до самой последней степени.

Я недаром говорю это. Я недурно знаю приемы Вашего «философского» (гм!) мышления и я предвижу возможность, например, такой диверсии.

Энгельс сказал, что теперь уже нельзя, — как это позволительно было в эпоху Канта, — полагать, что за каждой вещью, входящей в состав окружающей нас природы, скрывается некая таинственная и недоступная для нас вещь в себе. Ввиду этого Вы, г. Богданов, способны зачислить великого теоретика марксизма по ведомству Маха, об'явив, что он *отрицает* существование вещей в себе. Но подобный софизм так жалок, что прибегать к нему, право же, не стоит.

Что по учению Энгельса существование вещей *не ограничивается* существованием их в нашем представлении, яснее ясного видно из категорического признания им «той действительности, *которая существует вне нас» и которая может соответствовать, а может и не соответствовать нашему о ней представлению.* Энгельс отрицает существование *только Кантовской вещи в себе,* т.-е. только такой, которая будто бы не подчинена закону причинности и недоступна нашему познанию. Но тут я опять совершенно согласен с ним, как Вы легко можете убедиться в том, вникнув в мои статьи, направленные против Конрада Шмидта, перепечатанные в книге «Критика наших критиков» и Вами же цитированные в споре со мною. Стало быть, с этой стороны всякие «экивоки» совершенно излишни.

Тем более излишни, что, согласно приведенному мною в начале письма мнению Энгельса, действительное единство мира, существующего независимо от нашего представления, состоит в его материальности. Это как раз тот самый взгляд, который, будучи выражен мною в споре с неокантианцами, послужил поводом для Ваших «безлепичных» нападок на мое определение материи.

Логика имеет свои права, перед которыми бессильны все «гипотезы пустые». Если Вы, г. Богданов, в самом деле хотите быть марксистом, то Вам прежде всего необходимо восстать против своего учителя Маха и «поклониться» тому, что он пытается «сжечь» по примеру бла-

женной памяти клойнского епископа Берклэя. Вам необходимо признать, что «тела» суть не только логические символы для комплексов ощущений, что они служат основой этих ощущений и существуют независимо от них. Иного выхода нет. Нельзя быть марксистом, отрицая философскую основу марксизма.

Того, кто, подобно Маху, считает тела простыми логическими символами для комплексов ощущений, должна постигнуть участь, неизбежно постигающая всех суб'ективных идеалистов: он придет к солипсизму, или,—пытаясь избавиться от солипсизма, — запутается в безвыходных противоречиях. Так и случилось с Махом. Вы не верите, г. Богданов? Я тем охотнее докажу Вам это, что, обнаруживая слабые стороны Вашего учителя, я тем самым обнаружу и *Ваши* «философские» слабости: список никогда не бывает лучше оригинала. А заниматься оригиналом все-таки приятнее, чем рассматривать список, да еще такой тусклый список, каким являются Ваши «эмпириомонистические» упражнения.

II

Итак, я расстаюсь с Вами, м. г., и перехожу к Маху. Уф! У меня точно гора с плеч сваливается. Да и читатель, я уверен, почувствует большое облегчение.

Мах хочет бороться с метафизикой. Первая же глава его книги «Анализ ощущений» посвящена «антиметафизическим предварительным замечаниям». Но именно эти его предварительные замечания и показывают, что в нем еще слишком живучи остатки идеалистической метафизики.

Он сам рассказывает, что̀ именно натолкнуло его на философские размышления, и какой характер они у него приняли.

«В очень молодые годы (когда мне было лет 15) я нашел однажды в библиотеке моего отца, — говорит он, — сочинение Канта «Пролегомены ко всякой будущей метафизике», и эту случайность я всегда считал особым счастьем для себя. Сочинение это произвело на меня тогда огромное, неизгладимое впечатление, равное которому мне с тех пор никогда уже не приходилось испытывать при чтении философских сочинений. Года два или три спустя я вдруг понял, какую лишнюю роль играет «вещь в себе». В один прекрасный летний день, когда я гулял на лоне природы, весь мир вдруг сразу показался мне *одним* комплексом взаимно связанных между собою ощущений, а мое «Я»—частью этого комплекса, в которой эти ощущения лишь сильнее между собою

связаны. Хотя настоящие размышления об этом явились лишь впоследствии, этот момент все же имел решающее значение для всего моего мировоззрения [1]).

Мы видим отсюда, что работа мысли пошла у Маха в том же направлении, в каком она шла когда-то у Фихте, который тоже взял трансцендентальный идеализм Канта за свою точку исхода и тоже скоро пришел к тому заключению, что вещь в себе играет совершенно «лишнюю роль». Но Фихте был хорошим знатоком философии, а Мах сам говорит о себе, что он мог посвящать философии только свои воскресные прогулки (doch nur als Sonntagsjäger durchstreifen) [2]) Поэтому философские взгляды Фихте все-таки сложились в довольно стройную, хотя и страдавшую внутренними противоречиями, систему, между тем как «антиметафизические» воскресные прогулки Маха «на лоне природы» привели его к весьма печальным результатам.

Судите сами. Весь мир «вдруг» показался Маху одним комплексом ощущений, а его «Я» — частью этого комплекса. Но если «Я» составляет лишь часть мира, то ясно, что только ничтожная часть мирового комплекса ощущений принадлежит «Я», остальная же и несравненно большая часть существует *«вне Я»*, является по отношению к нему внешним миром, *«не Я»*. Что же у нас получается? Получается «Я» и «не-Я», т.-е. суб'ект и об'ект, т.-е. та самая антиномия, которая, по справедливому замечанию Энгельса, составляет основной вопрос всей новой философии, и над которой Мах хотел возвыситься, проникшись величавым презрением к «метафизике». Это очень недурной результат праздничных прогулок. Но он не один: мы сейчас увидим, что размышления Маха «на лоне природы» дали и другие, не менее замечательные результаты.

Раз дана антиномия суб'екта и об'екта, — «Я» и внешнего мира, — то необходимо разрешить ее так или иначе, и для этого непременно нужно выяснить, каковы взаимные отношения двух составных элементов указанной антиномии. Мах об'являет весь мир *одним* комплексом связанных между собою ощущений. Он, как видно, полагает, что в этом и заключается искомый ответ на вопрос о том, как же собственно относится «Я» к внешнему миру и внешний мир к «Я». Но я спрошу словами Гейне:

Ответ ли это, полно?

---

[1]) *Э. Мах*, Анализ ощущений, стр. 34, примечание.

[2]) «Erkenntniss und Irrthum», Leipzig 1905, Vorwort, S. S. VI—VII.

Предположим, что те ощущения, из которых состоит «Я», в самом деле «связаны» с теми, которые входят в состав внешнего мира.

Но это предположение не содержит в себе даже и намека на *характер* этой связи. Вот, например, Мах не одобряет солипсизма. Он говорит: «es giebt keinen isolierten Forscher» (изолированного исследователя не существует [1]), и это, конечно, справедливо. Но нам достаточно предположить существование только *двух* исследователей, чтобы нас со всех сторон осадили как раз те метафизические вопросы, которые Мах хотел упразднить посредством уже известного нам coup d'état «на лоне природы». Назовем одного из наших двух «исследователей» А, другого — Б. И А, и Б связаны с тем великим комплексом ощущений, который, — по уверению Маха, решительно ничем, однако, не обоснованному, — составляет вселенную, «весь мир». Но спрашивается: могут ли они знать о существовании друг друга? Этот вопрос на первый взгляд кажется почти излишним; конечно, могут, потому, что если бы не могли, то каждый из них был бы по отношению к другому недоступной и непознаваемой вещью в себе, а такая вещь была бы об'явлена несуществующей в тот воскресный день, когда весь мир показался Маху одним комплексом ощущений. Но дело осложняется именно тем обстоятельством, что «исследователь» А может быть познан «исследователем» Б, и наоборот. Если А узнал о существовании Б, то это значит, что он составил себе о нем известное представление. А раз это так, то Б существует уже не только *сам по себе,* — как часть великого мирового комплекса ощущений, — но также и в сознании А, который есть тоже не более, как часть этого комплекса. Другими словами, исследователь Б является по отношению к исследователю А *об'ектом,* вне его существующим и производящим на него, исследователя А, известное впечатление. Таким образом мы имеем перед собой не только антиномию суб'екта и об'екта, но и некоторое указание на то, как она разрешается: об'ект существует вне суб'екта, но это не мешает ему вызывать в суб'екте известные впечатления. Вещь в себе, которую мы было сочли раз навсегда упраздненной, благодаря воскресному открытию Маха, опять появляется на божий свет. Правда, Мах вел войну с непознаваемой вещью в себе, а теперь мы имеем дело с вещью, которая вполне доступна сознанию: «исследователь» Б может быть «исследован» «исследователем» А и со своей стороны отплатить ему подобной услугой. И это показывает, что мы сделали шаг вперед. Но этот шаг вперед

[1]) «Erkenntniss und Irrthum», S. 9.

только по отношению к трансцендентальному идеализму Канта, а вовсе не по отношению к материализму, который, — как мы с Вами, г. Богданов, очень хорошо знаем это после всего сказанного выше, — *отрицает* непознаваемость вещей в себе.—Чем же отличается «философия» Маха от материализма? А вот чем.

Материалист скажет, что каждый из наших двух исследователей есть не что иное, как «суб'ект-об'ект», действительное материальное существо, тело, обладающее способностью ощущать и мыслить. А восстающий против метафизики Мах возразит на это, что, так как тела суть лишь «логические символы для комплексов элементов (комплексов ощущений)», то мы не имеем никакого логического права признавать наших исследователей материальными существами, а обязаны считать их частями мирового комплекса ощущений. Мы спорить и прекословить пока не станем. Мы на минуту согласимся с тем, что наши «исследователи» представляют собою, так сказать, малые комплексы ощущений. Но наша уступчивость вовсе не спасет нас от трудности: мы останемся в полном неведении насчет того, каким путем А узнает о существовании и свойствах Б. Если бы мы сделали материалистическое предположение о том, что Б своим внешним видом и своими поступками вызывает в А известное ощущение, ложащееся потом в основу известных представлений, то ведь у нас получился бы чистейший вздор: один комплекс ощущений вызывает известное ощущение в другом комплексе ощущений? Это было бы еще хуже знаменитой «философии», согласно которой земля держится на китах, а киты плавают на воде, а вода находится на земле. Да и сам Мах, как мы увидим ниже, восстает против подобных предположений.

Однако не будем уклоняться от нашего интересного предмета.

Предположение о том, что Б становится известным А, вызывая в нем те или другие ощущения, привело нас к нелепости. И к такой же нелепости приводит нас, как мы видели выше, предположение о том, что Б недоступен познанию А. Как же нам быть? Где искать нам ответа на наш неотвязчивый вопрос? Нам посоветуют, пожалуй, вспомнить Лейбница и апеллировать к предустановленной гармонии. Так как мы теперь очень уступчивы, то мы, пожалуй, помирились бы и на ней, но неумолимый Мах лишает нас и этого последнего спасения: он об'являет предустановленную гармонию чудовищной теорией (monstruose Theorie) [1].

[1] «Erkenntniss und Irrthum», S. 7.

Мы соглашаемся отказаться и от нее, — зачем нам чудовищные теории! — но, к несчастью, мы на стр. 38 русского перевода «Analyse der Empfindungen» наталкиваемся на следующее место:

«Независимое научное исследование легко затемняется в том случае, если воззрение, годное для особой тесно ограниченной цели, заранее делается основой *всех* исследований. Это происходит, например, тогда, когда мы рассматриваем все переживания, как «действия» внешнего мира, доходящие до сознания. Этим уже дан целый клубок метафизических трудностей, распутать который совершенно как будто невозможно. Но он тотчас же исчезает, когда мы рассматриваем все дело в математическом, так сказать, смысле, т.-е. когда мы уясняем себе, что для нас ценно только установление *функциональных отношений*, выяснение *зависимости, существующей между нашими переживаниями*. Тогда становится прежде всего ясным, что установление связи между ними и какими-то неизвестными нам, не данными, изначальными переменными (вещь в себе) есть дело чисто фиктивное и праздное».

Мах категорически заявляет, что нелепо считать наши переживания результатом действия внешнего мира, доходящего до нашего сознания. Мы верим Маху и говорим себе: если в данную минуту наше «переживание» состоит в том, что мы слышим голос другого человека, то мы очень ошиблись бы, если бы вздумали об'яснять это «переживание» действием на нас внешнего мира, т.-е. собственно той его части, которой является говорящий с нами человек. Всякое предположение о таком действии есть, — за это ручается Мах, — отжившая метафизика. Значит, нам остается предположить, что мы слышим голос другого человека не потому, что он говорит (и действует на нас посредством движения воздуха), а потому, что мы имеем такое переживание, благодаря которому наш собеседник кажется нам говорящим. А если наш собеседник слышит наш ответ, то это опять-таки об'ясняется не тем, что воздух, приводимый нами в движение, вызывает в нем известные слуховые ощущения, а тем, что он имеет переживание, состоящее в том, что ему кажется, будто мы ему отвечаем. Это, в самом деле, очень ясно, и тут, действительно, нет никаких «метафизических затруднений». Но ведь это — воля Ваша! — опять та теория предустановленной гармонии, которую Мах называет чудовищной [1]).

[1]) В другом месте («Анализ ощущений», русск. перевод, стр. 265) Мах говорит: «Ощущения различных чувств *одного* человека, как и чувственные ощущения *различных людей*, находятся в закономерной зависимости *друг от друга*.

Мах доказывает нам, что для нас ценно только установление функциональных отношений, т.-е. выяснение той зависимости, которая существует между *нашими* переживаниями. Мы опять соглашаемся с ним и опять говорим себе: так как все дело в установлении функциональной зависимости между *нашими* переживаниями, то мы не имеем никакого права признавать независимое от этих переживаний бытие других людей. Такое признание создало бы целый клубок «метафизических затруднений». Но это еще не все: те же самые соображения убеждают нас в том, что мы не можем, не согрешив против логики, признать существование тех «элементов», которые не принадлежат к нашему «Я» и составляют «не-Я», внешний мир. Вообще, нет ничего, *кроме наших переживаний*. Все остальное—выдумка, «метафизика». Да здравствует солипсизм! [1]).

Если от этого несомненного «затруднения» Мах надеется отмахнуться своим различением «Я» в более узком смысле [2]) от «Я» в смысле более широком [3]), то он жестоко заблуждается. Его «расширенное «Я» в самом деле заключает в себе, — как он на то указывает с успокоительной миной,—внешний мир, в состав которого входят, между прочим, другие «Я». Но ведь это различение делал еще Фихте, у которого «Я» противополагает себе «не-Я», при чем в это «не-Я» входят другие индивидуумы [4]). Однако это не помешало ему оставаться суб'ективным идеалистом. И не помешало по очень простой причине: «не-Я» существовало у него, как и у Берклэя, и как у Маха, *лишь в представлении «Я»*. Так как всякий выход за пределы «Я» был для Фихте закрыт отрицанием бытия вещи в себе, то исчезала всякая теоретическая возможность избавления от солипсизма. Но солипсизм тоже не выход. Поэтому Фихте искал спасения в абсолютном «Я». «Ясно, что мое абсолютное «Я»—не индивидуум,—писал он к Якоби,—... но индивидуум должен быть выведен из абсолютного «Я». Мое «Наукословие» сде-

---

В этом состоит материя». Может быть. Весь вопрос в том, допустима ли тут, — с точки зрения Маха, — другая зависимость, кроме зависимости, соответствующей установленной гармонии.

[1]) Ганс Корнелиус,—которого Мах считает своим единомышленником,—прямо сознается, что он не знает научного выхода из солипсизма. (См. его «Einleitung in die Philosophie», Leipzig 1903, S. 323, особенно примечание.)

[2]) См. «Erkenntniss und Irrthum», S. 6.

[3]) Там же, стр. 29.

[4]) Прим. из сб. «От обороны к нападению».—К этому надо прибавить, что, разумеется, *не один Фихте* делал это различение. Оно, так сказать, *само навязывалось не только всем идеалистам, но даже и солипсистам.*

лает это в учении об естественном праве». К сожалению, «Наукословие» этого не сделало. Фихте не удалось теоретически справиться с солипсизмом. Не удается это и Маху. Но Фихте, бывший великим мастером в обращении с философскими понятиями, по крайней мере, сознавал, в чем состоит слабая сторона его философии. А Мах, хороший специалист по физике, но плохой мыслитель, совсем не сознает того, что его «философия» переполнена непримиримейшими противоречиями. Он разгуливает между этими противоречиями с таким спокойствием духа, которое, поистине, достойно лучшей участи.

Вот полюбуйтесь, г. Богданов! Маху вспоминается вопрос: не обладает ли ощущением и неорганическая материя. По этому поводу он говорит:

«Этот вопрос вполне естественен, если исходить из обычных, широко распространенных физических представлений, по которым материя представляет собою то *непосредственное* и несомненно данное *реальное,* на котором строится все, как органическое, так и неорганическое. Ведь в таком случае в здании, состоящем из материи, ощущение должно возникать как-то внезапно, или оно должно существовать в самом, так сказать, фундаменте этого здания. С *нашей* точки зрения этот вопрос в основе своей ложен. Для нас материя не есть первое данное. Таким первичным данным являются скорее *элементы,* которые в известном определенном смысле называются ощущениями» [1]).

Здесь Мах, — надо отдать ему справедливость, — вполне логичен. Не менее логичен он и на следующей странице, где, повторив, что материя есть не что иное, как определенного рода связь между элементами, он правильно умозаключает: «Следовательно, вопрос об ощущении материи гласил бы: имеются ли ощущения у определенного рода связи элементов (которые в известном отношении суть те же ощущения)? В такой же форме этого вопроса не поставит никто» [2]).

Это так. Но совсем нелогичны следующие строки, непосредственно предшествующие логическому *(с точки зрения Маха)* рассуждению о материи: «Если бы в то время, как я ощущаю что-либо, я же сам или кто-нибудь другой мог наблюдать мой мозг с помощью всевозможных физических и химических средств, то можно было бы определить, с какими происходящими в организме процессами связаны определенного рода ощущения. Тогда, по крайней мере, по аналогии, можно было бы

---

[1]) «Анализ ощущений», стр. 197.

[2]) Там же, стр. 197.

ближе подойти к решению так часто обсуждаемого вопроса о том, как далеко простираются в органическом мире ощущения: ощущают ли низшие животные, имеются ли ощущения у растений».

Я не хочу снова поднимать здесь вопрос о том, откуда мог бы взяться «кто-нибудь другой», наблюдающий мой мозг. Мы уже знаем, что в «философии» Маха ему взяться решительно неоткуда. Но мы уже привыкли к *этой* нелогичности нашего «философа»; она уже перестала нас интересовать; нам важно другое. Мы слышали от Маха, что «вопрос об ощущении материи гласил бы: имеются ли ощущения у определенного рода связи элементов, которые в известном отношении суть те же ощущения?». И мы согласились с ним в том, что этот вопрос в его формулировке—есть вопрос нелепый. Но если это верно, то не менее нелеп также вопрос о том, «ощущают ли низшие животные, имеются ли ощущения у растений». А Мах не теряет надежды «ближе подойти» к разрешению этого нелепого, с его точки зрения, вопроса. Как подойти? «По крайней мере, по аналогии». По аналогии с чем? С тем, что происходит в моем мозгу в то время, когда я испытываю известные ощущения. А что такое мой мозг? Часть моего тела. А что такое тело? Материя. А что такое материя? «Не что иное, как определенного рода связь между элементами». Поэтому мы вынуждены умозаключить, подобно Маху: следовательно, вопрос о том, что происходит в моем мозгу, когда я испытываю известное ощущение, гласил бы: что происходит в определенного рода связи между определенного рода «элементами, которые входят в состав «Я» и «которые в известном отношении суть те же ощущения», в то время, когда это «Я» ощущает? Этот вопрос представляет такую же логическую невозможность, с точки зрения Маха, как и вопрос об ощущении неорганической материи. А между тем он, в том или другом виде, почти на каждом шагу встречается нам в «Анализе ощущений». Почему же это так?

Вот почему. В качестве натуралиста Мах, хотя и совершенно бессознательно, постоянно вынуждается переходить на *материалистическую точку зрения*. И каждый раз, когда он переходит на нее, он попадает в логическое противоречие с *идеалистической основой* своей «философии». Вот пример. Мах говорит: «Вместе с громаднейшим числом физиологов и современных психологов я... убежден в том, что явления воли должны стать понятными единственно только,—говоря кратко, но общепонятно,—из органически-физических сил» [1]). Эта фраза,—го-

[1]) «Анализ ощущений», стр. 141—142.

воря кратко, но общепонятно,—имеет смысл только под пером материалиста [1]).

Другой пример. «Приспособление к химическим и жизненным условиям. — читаем мы на странице 91 той же книги, — выражающимся в *цвете*, в гораздо большей мере требует *передвижения*, чем приспособление к химическим жизненным условиям, проявляющимся во вкусе и запахе».

Это очень счастливая, но в то же время опять-таки совершенно материалистическая мысль [2]).

Третий пример. Мах говорит: «Если в неорганическом, а также и в органическом теле происходит какой-либо процесс, вполне определяемый обстоятельствами данного момента и ограничивающийся без дальнейших следствий самим собой, то едва ли мы будем говорить о цели: таков, например, случай, когда раздражение возбуждает световое ощущение или мускульное сокращение» [3]). С этим нельзя не согласиться. Но рассматриваемый Махом случай предполагает такое раз-

---

[1]) Прим. из сб. «От обороны к нападению».—Говорю: «только под пером материалиста», так как эта фраза Маха предполагает, что сознание, т.-е., между прочим, «явления воли», определяются «бытием» (материальным строением тех организмов, в которых наблюдаются указанные явления). Нелепо поэтому говорить, что бытие это есть только бытие в представлении или в ощущении существ, обнаруживающих «явления воли»: оно непременно есть также «бытие в себе». У Маха же выходит, с одной стороны, что материя есть лишь одно из состояний («переживаний») сознания, а с другой, — что материя, т.-е. материальное строение организма, *обусловливает* собою те его «переживания», которые называются у нашего мыслителя явлениями воли.

[2]) Прим. из сб. «От обороны к нападению» —Существуют известные «химические и жизненные условия». Приспособление к ним организма «проявляется», между прочим, «во вкусе и запахе», т.-е. в характере ощущений, свойственных этому организму. Спрашивается, можно ли после этого сказать, не впадая в самое вопиющее противоречие, что упомянутые нами «химические и жизненные условия» представляют собой лишь комплекс свойственных тому же организму ощущений? Кажется, что нельзя. А по Маху выходит, что не только можно, но и должно. Мах непоколебимо держится того «философского убеждения», что земля держится на китах, киты плавают на воде, а вода находится на земле. Этому своему убеждению он обязан тем великим открытием, которое так восхитило моего молодого приятеля Ф. В. Адлера (см. его брошюру: «Die Entdeckung der Weltelemente», Sonderabdruck aus № 5 der Zeitschrift «Der Kampf», Wien 1908). Впрочем, я не теряю надежды, что со временем мой молодой приятель, несколько лучше вдумавшись в основные вопросы философии, сам будет смеяться над своим нынешним наивным увлечением Махом.

[3]) Там же, стр. 85.

дражение (органа данного суб'екта), *следствием* которого является *ощущение*. Это чисто материалистический взгляд на происхождение ощущений, и этот чисто материалистический взгляд совсем не вяжется с тем учением Маха, согласно которому тело есть лишь *символ* (некоторой совокупности ощущений).

Естествоиспытатель, живущий в Махе, склоняется к материализму. Иначе и быть не может: *не*-материалистическое естествознание невозможно. А «философ», живущий в том же Махе, склоняется к идеализму. И это опять совершенно понятно: общественное мнение современной (консервативной) буржуазии, борющейся с современным (революционным) пролетариатом, слишком враждебно материализму, и совершенно исключительными являются те случаи, когда естествоиспытатели прямо об'являют себя теперь, подобно Геккелю, сторонниками материалистического монизма. В груди Маха живут две души. Отсюда его непоследовательность [1]).

Впрочем, я опять должен отдать ему справедливость. Он плохо разбирается *не только* в вопросе: идеализм *или* материализм? Он не только не понимает материализма. Он не понимает также и идеализма.

Вы не верите, г. Богданов? Читайте. Мах жалуется, что его нашли возможным превращать то в идеалиста,—последователя Берклэя (Berkleyaner), — то в материалиста. Он считает эти обвинения неосновательными. «Я в этом неповинен» — говорит он [2]). На стр. 288 (русского перевода) повторяется тот же «протест». А на стр. 292 Мах, определяя свои «весьма своеобразные» отношения к Канту, пишет: «С величайшей благодарностью я должен признать, что именно его критический идеализм был исходным пунктом всего моего критического

---

[1]) Прим. из сб. «От обороны к нападению».—Для «проницательного читателя», с которым воевал некогда Н. Г. Чернышевский в романе «Что делать?», прибавлю следующую оговорку. Я вовсе не хочу сказать, что Мах и подобные ему мыслители *сознательно* подгоняют свои будто бы философские взгляды к «духовным» нуждам современной буржуазии. В таких случаях приспособление общественного (или классового) сознания к общественному (или классовому) бытию совершается по большей части незаметно для индивидуумов. Притом в интересующем нас случае приспособление сознания к бытию совершилось гораздо раньше того времени, когда Мах начал свои «воскресные прогулки» в области философии. Вина Маха состоит только в том, что он не успел критически отнестись к господствующему философскому течению своего времени. Но этим грехом грешат многие, даже гораздо более даровитые, нежели он, люди.

[2]) «Анализ ощущений», стр. 49, русский перевод. В 4-м немецк. издании это место находится на 39 стр.

мышления. Но оставаться верным ему я не мог. Очень скоро я снова вернулся ко взглядам *Беркли,* сохранившимся в более или менее скрытом виде в сочинениях *Канта.* Через исследования в области физиологии органов чувств и изучение *Гербарта* я пришел к взглядам, близким к взглядам *Юма,* но сочинений самого *Юма* я в то время еще не знал. Я и в настоящее время считаю *Беркли* и *Юма* гораздо более последовательными мыслителями, чем *Кант*». Выходит, стало быть, что нет дыму без огня. Да еще какого огня: тут перед нами, можно сказать, огромное пламя! На самом деле *махизм есть лишь берклеизм, чуть-чуть переделанный и заново перекрашенный под цвет «естествознания» XX века*». Не даром Мах посвятил свое сочинение «Erkenntnis und Irrthum» Вильгельму Шуппе, который, что там ни говори, является идеалистом чистейшей воды, как в этом легко убедиться, прочитав его «Erkenntnisstheoretische Logik».

Но, — о философии Маха нельзя говорить без многочисленных «но», — есть у нашего философа и такие взгляды, которые, пожалуй, отдаляют его от Берклэя. Так, он говорит: «Верно то, что некоторые виды погибли, как и столь же несомненно и то, что некоторые виды возникли. Таким образом сфера действия воли, стремящейся к удовольствию и избегающей страдания, должна быть шире пределов сохранения рода. Она сохраняет род, когда стоит его сохранить, и уничтожает его, когда дальнейшее существование его перестает быть полезным [1]).

Какая это «воля»? Чья? Откуда она взялась? Берклэй ответил бы, конечно: божья воля. И такой ответ в глазах верующего человека разрешил бы многие недоразумения. Он имел бы также то преимущество, что мог бы послужить новым доводом в пользу религиозных взглядов Вашего, г. Богданов, друга—блаженного Анатолия. Однако Мах о боге ничего не говорит; поэтому мы отклоним «гипотезу бога» и обратим внимание на следующие слова нашего «мыслителя» — Маха: «Можно принять идею Шопенгауэра об отношении между волей и силой, не усматривая, однако, в той и другой ничего метафизического [2]). Как видите, на сцену появляется Шопенгауэр, и у нас неизбежно возникает вопрос, каким образом можно «не усмотреть ничего метафизического» в идее Шопенгауэра об отношении между волей и силой. На этот вопрос Мах ничего не отвечает, да и вряд ли ответит когда-нибудь. Но как бы там ни было, а факт тот, что, заговорив о воле, которая сохраняет род,

[1]) *Мах,* Анализ ощущений, стр. 74.

[2]) Там же, стр. 74, примечание.

когда стоит сохранить его, и уничтожает его, когда сохранять его не стоит, Мах вдался в метафизику самого низшего разбора.

А вот еще. На стр. 45 «Анализа ощущений» у Маха речь идет о «природе *зеленого цвета самого по себе*» (курсив его), природе, которая остается неизменной, с какой бы точки зрения мы на нее ни смотрели. В немецком подлиннике у него в соответствующем месте фигурирует «das Grüne an sich» [1]), «зеленое в себе». Но как же это: «зеленое в себе»? Ведь тот же Мах уверил нас, что никаких вещей «в себе» не бывает? Вот подите! Вещь в себе оказывается сильнее Маха. Он гонит ее в дверь, она влетает в окно, приняв совершенно нелепый вид «цвета в себе». Какая непобедимая сила!

Поневоле воскликнешь:

O Ding an sich,
Wie lieb'ich dich,
Du, aller Dinge Ding!

Как же это? Что же это за философия? Да в том-то и дело, господа, что это совсем не философия. Это заявляет сам Мах: «Es giebt vor allem keine Mach'sche Philosophie» (прежде всего нет никакой философии Маха), говорит он в предисловии к «Erkenntniss und Irrthum». И то же мы читаем в «Анализе ощущений»: «Еще раз повторяю: нет философии Маха» [2]).

Что правда, то — правда! Философии Маха, действительно, нет. Нет потому, что Мах совсем не переварил тех философских понятий, с которыми захотел оперировать. А, впрочем, дело мало улучшилось бы даже и тогда, если бы он был серьезно подготовлен к роли философа. Суб'ективный идеализм, на точку зрения которого он встал, и тогда привел бы его или к солипсизму, которого он не хочет, или к целому ряду безвыходных логических противоречий и к примирению с «метафизикой». Философии Маха нет. И это очень важно для нас, русских марксистов, к которым вот уже несколько лет пристают с «философией» Маха, и которым настоятельно советуют соединить эту несуществующую философию с учением Маркса. Но еще важнее то, что и не может быть свободной от неизличимых противоречий философии à la Мах, вернее—à la Берклэй или Фихте. Особенно в настоящее время: суб'ективный идеализм и в XVIII веке был мертворожденным чадом философии. А в

---

[1]) Стр. 36 четвертого издания.

[2]) Там же, стр. 203.

атмосфере современного естествознания ему и совсем дышать невозможно. Поэтому от него поминутно должны отрекаться даже те, которым хотелось бы воскресить его. Повторяю, логика имеет свои права.

Я думаю, что я могу расстаться с вами, г. Богданов. Сделаю только еще одно замечание. Вы жалуетесь в своем открытом письме ко мне, что мои философские единомышленники в России возводят на Вас всякие небылицы. Вы не правы. Я не стану уверять Вас в том, что люди, обвиняемые Вами в *умышленном*, — так я понимаю Вас, — искажении Ваших мыслей, слишком нравственны для того, чтобы позволить себе подобные поступки. Я взгляну на дело с точки зрения простого расчета и спрошу: *нужно ли искажать Ваши мысли, когда можно правду о них порассказать такую, что хуже всякой лжи?*

Искренне сожалеющий о Вас по случаю этой — увы! — несомненной возможности.

Г. Плеханов.

ПИСЬМО ТРЕТЬЕ

Tu l'as voulu, Georges Dandin!

Милостивый Государь!

Целый год прошел с тех пор, как я закончил свое второе письмо к Вам. Я думал, что уже никогда больше не буду заниматься Вами. Однако я опять берусь за перо, чтобы написать это, *третье*, письмо к Вам. Происходит это вот почему.

I

Вы—несомненный ученик Маха. Но ученики бывают всякие: скромные и нескромные. Скромные дорожат интересами истины и не заботятся о превознесении своей собственной личности; нескромные думают прежде всего о том, чтобы выставить в благоприятном свете свою собственную личность, и равнодушны к интересам истины. История мысли показывает, что почти всегда скромность прямо пропорциональна талантливости ученика, а нескромность — обратно пропорциональна ей. Возьмем, например, Чернышевского. Он был до последней степени скромен. Излагая философские идеи Фейербаха, он всегда готов был целиком отнести на счет своего учителя даже то, что принадлежало ему лично. Если он не называл его, то это происходило единственно благодаря цензуре. Он сделал все, что мог, для того, чтобы читатель знал, у кого взяты защищаемые «Современником» философские поло-

жения. И так было не только в философии. В социализме Чернышевский являлся последователем гениальных западно-европейских утопистов. Поэтому со свойственной ему скромностью он, излагая и защищая свои социалистические взгляды, постоянно дает понять читателю, что они принадлежат собственно не ему, а его «великим западным учителям». Между тем как в философских, так и в социалистических своих статьях Чернышевский обнаружил чрезвычайно много ума, логичности, знаний и таланта. Повторяю, скромность ученика почти всегда прямо пропорциональна его талантливости, а нескромность—обратно пропорциональна ей. Вы принадлежите к числу нескромных, и потому Вы, показав при распространении Вами в России «философии» Маха, свойства, совершенно противоположные тем, которые были обнаружены Чернышевским при распространении им философии Фейербаха, претендуете на самостоятельность и оригинальность. Вы приняли изумленный вид по поводу того, что я, опровергнув во втором своем письме Ваши будто бы критические замечания на некоторые мои философские мысли, ограничился указанием тех безвыходных и поистине смеха достойных противоречий, в которых запутался Мах, и что я не счел нужным заниматься Вашими собственными измышлениями. Всякому человеку, не окончательно лишенному логики, понятно, что когда падает *основа* какого-нибудь философского учения, то должны пасть и те *надстройки,* которые могли быть воздвигнуты на ней учениками мыслителя, провозгласившего эти основы. И если бы всем было известно, какое место занимаете Вы по отношению к Маху, то всякий сейчас же понял бы, что если рушится махизм, то и от Ваших «философских» построений не может остаться ничего, кроме мусора и щепок. Но вы, в качестве нескромного ученика, приняли все меры к тому, чтобы читателям осталось неизвестным Ваше истинное отношение к Вашему учителю. Поэтому и теперь, может быть, найдутся люди, на которых произведет впечатление тот развязный вид, с которым Вы доказываете,—как Вы это сделали, например, на одном публичном собрании вскоре по выходе моего второго письма,—что Вас не касаются возражения, делаемые против «философии» Маха. Ради этих людей я и берусь теперь за перо: мне хочется вывести их из заблуждения. Когда я писал свои первые два письма к Вам, в моем распоряжении было, сравнительно, так мало места, что я не мог заняться и подлинником, и списком. Естественно, что я предпочел разобрать подлинник. Теперь я не так стеснен местом, и к тому же у меня нашлось несколько дней досуга. Поэтому я принимаюсь за Вас.

II

Вы изволите говорить: «У Маха я многому научился; я думаю, что и т. Бельтов мог бы узнать немало интересного от этого выдающегося ученого и мыслителя, великого разрушителя научных фетишей. Молодым же товарищам я советовал бы не смущаться тем соображением, что Мах не марксист. Пусть они последуют примеру т. Бельтова, который так многому научился у Гегеля и Гольбаха, которые, если не ошибаюсь, тоже не были марксистами. Однако «махистом» в философии признать себя я не могу. В общей философской концепции я взял у Маха только одно—представление о нейтральности элементов опыта по отношению к «физическому» и «психическому», о зависимости этих характеристик только от *связи* опыта. Затем во всем последующем,—в учении о генезисе психического и физического опыта, в учении о подстановке, в учении об «интерференции» комплексов - процессов в общей картине мира, основанной на всех этих посылках.—у меня нет с Махом ничего общего. Словом, я гораздо меньше «махист», чем т. Бельтов—«гольбахианец», и, я надеюсь, это не мешает нам обоим быть добрыми марксистами» [1]).

Я не последую Вашему примеру; я не скажу комплимента ни самому себе, ни своему противнику. Что касается этого последнего, т.-е. Вас, м. г., то я, к сожалению, опять вынужден быть нелюбезным, т.-е. напомнить Вам сказанное мною в предыдущих письмах насчет полной невозможности быть «добрым марксистом» для того, кто отрицает *материалистическую* основу миросозерцания Маркса-Энгельса [2]). Вы не только чрезвычайно далеки от того, чтобы «быть добрым марксистом», но Вам на долю выпало незавидное счастье возбуждать симпатии всех тех, которым хочется, сохраняя за собою звание марксиста, приспосо-

---

[1]) *А. Богданов*, «Эмпириомонизм», кн. III, СПБ. 1906, стр. XII.

[2]) Здесь прибавлю только одно маленькое указание. Энгельс в предисловии ко второму изданию «Анти-Дюринга» говорил: «Маркс и я были единственными, которые перенесли из германской идеалистической философии сознательную диалектику в материалистическое понимание природы и истории» (*Ф. Энгельс*, Философия, политическая экономия, социализм, СПБ. 1907, стр. 5). Как видите, материалистическое об'яснение *природы* было в глазах Энгельса такой же необходимой частью правильного миросозерцания, как и материалистическое об'яснение *истории*. Об этом слишком часто и слишком охотно забывают люди, склонные к эклектизму, или, что почти одно и то же, к теоретическому «ревизионизму».

бить свое миросозерцание ко вкусам современных наших буржуазных сверхчеловечков. Но это мимоходом. Я привел Ваши слова только затем, чтобы показать, какую огромную дозу самомнения вносите Вы в характеристику своего отношения к своему учителю Маху. Если поверить Вам, то выйдет, что у Вас с ним очень мало общего в целом ряде важнейших с точки зрения «эмпириомонизма» положений. Но беда в том, что верить Вам в данном случае не приходится: Вы ослеплены самомнением. Чтобы убедиться в этом, достаточно принять в соображение то несомненное и весьма простое обстоятельство, что даже там, где Вы мните себя независимым от своего учителя, Вы только портите заимствованное у него учение. И притом Вы портите его, *оставаясь совершенно верным его духу*, так что весь Ваш «эмпириомонизм» представляет собою не более, как приведение к *явному* абсурду того, что оставалось абсурдом *в потенции* (absurdum an sich, как сказал бы Гегель) у Вашего учителя. Какая же это самостоятельность? Где же тут хоть намек на независимость? Полноте, почтеннейший! Вся Ваша смешная претензия рассыпается, как карточный домик, от самомалейшего прикосновения критики.

Вы находите, что я несправедлив? Это понятно: повторяю, Вы ослеплены самомнением. Но дело все-таки обстоит именно так, как я сказал.

Доказательства? За ними дело не станет. Беру пока первый из перечисленых Вами выше взносов Ваших в философию «эмпириокритицизма»—Ваше «учение о генезисе физического и психического опыта». Учение это как нельзя более характерно для Вас и потому заслуживает внимания. В чем состоит оно? Вот в чем.

Изложив «глубокообоснованное на приобретениях современной науки» [1]) мировоззрение Маха и Авенариуса и прибавив, что «если мы назовем это мировоззрение критическим, эволюционным, социологически окрашенным позитивизмом, то мы сразу укажем те главные течения философской мысли, которые слились в нем в один поток» [2]), Вы продолжаете:

«Разлагая все физическое и психическое на тожественные элементы, эмпириокритицизм не допускает возможности какого бы то ни было дуализма. Но здесь и возникает новый критический вопрос: дуализм опровергнут, устранен, а достигнут ли монизм? Освобождает ли в дей-

[1]) Как это само собою разумеется, я отклоняю всякую ответственность перед читателем за Ваш, м. г., своеобразный слог.

[2]) «Эмпириомонизм», кн. I, Москва 1908, стр. 18.

ствительности точка зрения Маха и Авенариуса все наше мышление от его дуалистического характера? На этот вопрос мы принуждены ответить отрицательно» [1]).

Далее Вы об'ясняете, почему Вы видите себя «вынужденным» быть неудовлетворенным своими учителями. Вы говорите, что у названных писателей остаются принципиально различными, не допускающими об'единения в какой-нибудь высшей закономерности, две связи: связь физического ряда, с одной стороны, и связь психического ряда—с другой. Авенариус находит, что тут есть двойственность, но не дуализм. Вы считаете неправильной эту его мысль.

«Дело в том,—рассуждаете Вы,—что принципиально различные, несводимые к единству закономерности для цельности и стройности познания немногим только лучше принципиально различных, несводимых к единству реальностей. Когда область опыта разбивается на два ряда, с которыми познание принуждено оперировать совершенно различно, то познание не может чувствовать себя единым, гармоничным. Неминуемо возникает ряд вопросов, направленных к устранению двойственности, к ее замене высшим единством. Почему в едином потоке человеческого опыта возможны две принципиально различных закономерности? И почему их именно две? Почему зависимый ряд «психическое» находится в тесном функциональном соотношении именно с нервной системой, а не с другим каким-либо «телом», и почему нет в опыте бесчисленного множества зависимых рядов, связанных с «телами» других типов? Почему одни комплексы элементов выступают в обоих рядах опыта, — и как «тела», и как «представления», — а другие никогда не бывают телами и принадлежат всегда к одному ряду и т. д.?» [2]).

Так как «глубокообоснованное на приобретениях современной науки» мировоззрение Маха и Авенариуса не отвечает на Ваши многочисленные и глубокомысленные «почему?», то вы со свойственной Вам самоуверенностью ставите перед собой «задачу—преодолеть эту двойственность» [3]). И вот тут-то, в Вашей борьбе с «этой двойственностью», и обнаруживается во всем величии Ваш философский гений.

Прежде всего Вы стараетесь выяснить, в чем состоят различия двух рядов опыта: физического и психического, а затем Вы хотите,

[1]) «Эмпириомонизм», стр. 18—19.
[2]) Там же, стр. 19—20.
[3]) Там же, стр. 20.

«если окажется возможным, выяснить *генезис* этих различий» [1]). Таким образом, задача, поставленная Вами себе, распадается на две задачи. Первая из них решается так.

По Вашим словам, постоянной характеристикою всего физического служит его *об'ективность*. Физическое всегда об'ективно. Поэтому Вы стараетесь найти определение об'ективного. И очень скоро Вы убеждаетесь, что самым правильным должно быть признано следующее его определение:

«Об'ективными мы называем те данные опыта, которые имеют одинаковое жизненное значение для нас и для других людей,—те данные, на которых не только мы без противоречия строим свою деятельность, но на которых должны, по нашему убеждению, основываться и другие люди, чтобы не прийти к противоречию. Об'ективный характер физического мира заключается в том, что он существует не для меня лично, а для всех, и для всех имеет определенное значение, по моему убеждению, такое же, как для меня. Об'ективность физического ряда—это его *общезначимость*. «Суб'ективное» же в опыте—это то, что не обладает общезначимостью, что имеет значение лишь для одного или нескольких индивидуумов» [2]).

Найдя это определение, сводящееся к тому, что об'ективность есть общезначимость, а общезначимость есть согласованность опыта различных людей, Вы считаете решенной первую из тех двух второстепенных задач, на которые подразделялась Ваша главная задача, и переходите ко второй. «Откуда же,—спрашиваете Вы,—берется эта согласованность, это взаимное соответствие? Следует ли считать ее «предустановленной гармонией» или же результатом развития?» [3]). Легко догадаться, в каком смысле решаются Вами эти вопросы: Вы стоите за «развитие». Вы говорите:

«Общую характеристику «физической» области опыта представляет, как мы узнали, об'ективность или общезначимость. К физическому миру мы относим исключительно то, что считаем об'ективным... Та согласованность коллективного опыта, которая выражается в этой «об'ективности», могла явиться лишь как результат прогрессивного согласования опыта различных людей при помощи взаимных высказываний. Об'ективность физических тел, с которыми мы встречаемся в своем опыте, устанавливается в конечном счете на основе взаимной поверки и согла-

[1]) «Эмпириомонизм», стр. 20.
[2]) Там же, стр. 22—23.
[3]) Там же, стр. 23.

сования высказываний различных людей. Вообще, физический мир, это — социально-согласованный, социально-гармонизированный, словом, — *социально-организованный опыт»* [1]).

Это уже само по себе достаточно ясно. Но Вы боитесь недоразумений; Вы предполагаете, что Вас могут спросить, должен ли человек, который ушиб свою ногу о камень, дожидаться чужих высказываний для того, чтобы убедиться в об'ективности этого камня. И, предупреждая этот, в самом деле, далеко не лишний вопрос, Вы отвечаете:

«Об'ективность внешних предметов всегда сводится к обмену высказываний *в конечном счете,* но далеко не всегда *непосредственно* на нем основывается. В процессе социального опыта складываются известные общие отношения, общие закономерности (абстрактное пространство и время принадлежат к их числу), которые характеризуют собою физический мир, которые его охватывают. Эти общие отношения, социально сложившись и упрочившись, по преимуществу связаны социальной согласованностью опыта, по преимуществу *об'ективны.* Всякое новое переживание, которое всецело согласуется с ними, которое всецело укладывается в их рамки, мы признаем об'ективным, не дожидаясь ничьих высказываний: новый опыт, естественно, получает характеристику того старого опыта, в формы которого он кристаллизуется» [2]).

Вы видите, м. г., что при изложении Ваших мнений я охотно предоставляю слово Вам, как человеку, наиболее компетентному в том, что некоторые читатели, напр., г. Дауге, наивно принимают за «философию А. Богданова». Вы не можете сказать, что, передавая Вашу мысль своими словами, я тем самым изменяю ее содержание. Это — большое удобство. Поэтому я опять прошу Вас взять слово и рассеять недоразумение, которое могло бы возникнуть по поводу Вашего примера с камнем. Вы сказали, что камень выступает для нас как нечто об'ективное потому, что он имеет место среди пространственной и временной последовательности физического мира. На это могут возразить, что ведь и привидения выступают среди пространственной и временной последовательности физического мира. Неужели же и привидения «об'ективны»? Вы снисходительно улыбаетесь, замечая, что об'ективность явлений стоит под контролем развивающегося социального опыта и иногда «отменяется» им: «Домовой, который меня душит по ночам, обладает для

[1]) «Эмпириомонизм», стр. 32—33.

[2]) Там же, стр. 33.

меня характером об'ективности, быть может, ничуть не в меньшей степени, чем камень, о который я ушибаюсь; но высказывания других людей отнимают эту об'ективность. Если забыть об этом высшем критерии об'ективности, то систематические галлюцинации могли бы образовать об'ективный мир, на что здоровые люди вряд ли согласятся» [1]).

III

Теперь я на время перестаю беспокоить Вас. Вы довольно говорили; я хочу вдуматься в смысл Ваших слов. Имея теперь, благодаря Вам, «высший критерий об'ективности», я хочу посмотреть, насколько «об'ективно», т.-е. чуждо суб'ективизма, Ваше собственное «учение» о ней.

Лично меня домовой никогда не душит ночью. Но с любящими плотно закусить на сон грядущий тучными замоскворецкими купчихами это, говорят, случается сплошь да рядом. Для этих почтенных особ домовой обладает ничуть не меньшей об'ективностью, нежели те камни, которыми вымощены (к сожалению, не всегда) улицы Замоскворечья Возникает вопрос: об'ективен ли домовой? Вы уверяете, что нет, так как «высказывания других людей отнимают эту об'ективность» у домового. И это, разумеется, очень приятно, так как всякий согласится с тем, что без домового можно прожить гораздо спокойнее, нежели с домовым. Однако тут встречается маленькая, но неприятная «заковыка». Теперь, в самом деле, есть немало людей, категорически высказывающихся в том смысле, что ни чертей вообще, ни домовых в частности не существует. Теперь вся эта «нечисть» лишена признака «общезначимости». Но была эпоха, — и притом чрезвычайно продолжительная эпоха, — когда признак этот принадлежал ей во всей полноте и когда никому не приходило в голову отрицать «об'ективность» домового. Что же из этого следует? Неужели то, что домовому свойственно было об'ективное существование? Рассуждая с помощью Вашего «высшего критерия об'ективности», необходимо сказать, что — да. А этого одного совершенно достаточно, чтобы увидеть, как высоко нелеп этот «высший» критерий, и отбросить всю Вашу теорию об'ективности, как самое неудачное построение самого неловкого схоласта.

---

[1]) «Эмпириомонизм», стр. 34.

Несколько далее Вы придаете делу уже другой оборот. Вы говорите: «Социальный опыт далеко не весь социально организован и заключает в себе всегда различные противоречия, так что одни его части не согласуются с другими; лешие и домовые могут существовать в сфере социального опыта данного народа или данной группы народа, напр., крестьянства; но в опыт социально-организованный или об'ективный включать их из-за этого еще не приходится, потому что они не гармонируют с остальным коллективным опытом и не укладываются в его организующие формы, напр., в цепь причинности» [1]).

Лешие и домовые не гармонируют с остальным коллективным опытом! Позвольте, м. г., с *чьим* же это «остальным опытом», если *весь* данный народ верит в существование домовых и леших? Ясно, что его коллективному опыту домовые и лешие нимало не противоречат. Вы скажете, может быть, что под остальным коллективным опытом следует понимать социальный опыт более развитых народов. В таком случае я спрошу Вас, как же обстояло дело в то время, когда даже наиболее развитые народы верили в существование домовых и леших? А ведь такая эпоха была. Вы сами это знаете (первобытный анимизм). Стало быть, в эпоху первобытного анимизма домовые и лешие и вообще всякого рода духи имели об'ективное существование. И от этого вывода Вы ничем не отговоритесь до тех пор, пока не откажетесь от своего «высшего критерия об'ективности».

А цепь причинности! Какое право имеете Вы ссылаться на нее в этом случае? Ведь Вы же сами несколькими страницами выше об'явили, что «Юм имел полное основание отрицать *абсолютную общезначимость* причинной связи» [2]). И это совершенно понятно с точки зрения Вашего учения об опыте. Согласно этому учению, причинная связь представляет собою лишь сравнительно «поздний продукт социально-познавательного развития». Притом, в известный период эволюции этого продукта (период анимизма), представление о леших и домовых как нельзя лучше уживается с понятием о причинной связи. Ясно, стало быть, что «высшим критерием об'ективности» причинная связь *с Вашей точки зрения* служить не может.

Нет, г. Богданов, как Вы там ни вертитесь, а от домовых и леших Вы не отобьетесь, как говорится, ни крестом, ни пестом. От них «помогает» лишь правильное учение об опыте, а от Вашей «философии» до такого учения, как до звезды небесной далеко.

---

[1]) «Эмпириомонизм», кн. I, стр. 41, примечание.

[2]) Там же, стр. 34, примечание.

По ясному и неоспоримому смыслу Вашей теории об'ективности, мы на вопрос о существовании домового должны ответить так: было время, когда домовому свойственно было об'ективное существование, а потом этот «дедушка» (как еще недавно его называли наши крестьяне) лишился об'ективного бытия и теперь существует только для замоскворецких купчих и для других особ, имеющих смешное обыкновение «высказываться» в таком же, как и они, смысле.

Вот какое «развитие» пережил домовой! И почему пережил? Потому что люди стали «высказываться» против него. Нельзя не признать, что бывают поистине замечательные «высказывания». В самом деле, современные «высказывания» против домового совершенно лишают его об'ективного существования, между тем как в средние века умели только «отчитываться» от него с помощью разных молитвословий и заклинаний. Заклинания и молитвословия удаляли домового, скажем, от данной купчихи, но вовсе не сводили его «на-нет». Теперь много лучше!

И после этого есть люди, сомневающиеся в силе прогресса!

Но если было время, когда домовой существовал об'ективно, то надо полагать, что такое же существование свойственно было в то же самое время и, например, ведьмам. А в таком случае, что же нам думать о тех судебных процессах, с помощью которых средневековое человечество надеялось положить конец некоторым неприятным для него проделкам «об'ективно» существовавшего тогда дьявола? Выходит, что эти, столь обесславленные впоследствии, процессы имеют некоторое «об'ективное» основание. Не правда ли, г. А. Богданов?

Ясно, что вся история человеческой мысли должна принять совершенно новый вид, будучи исследована с помощью Вашего, милостивый государь, «высшего критерия об'ективности». Это уже само по себе чрезвычайно хорошо. Этого достаточно для того, чтобы заслужить название философского гения. Но это еще не все, далеко не все. С точки зрения Вашего «высшего критерия об'ективности» представляется в совершенно новом свете вся история земли. В течение последних 70 лет естествознание вообще стремилось усвоить идею развития. Но после того, что мы услышали от Вас, г. Богданов, мы вынуждены признать, что та идея развития, которая постепенно усваивалась новейшим естествознанием, не имеет ничего общего с той идеей развития, которую выдвинули Вы, опираясь, по Вашим словам, на то же естествознание. Вы, несомненно, и тут совершили целый переворот. Вы — дважды гений.

Все мы, профаны, державшиеся старой теории развития, были твердо убеждены в том, что появлению людей, а следовательно и их «высказываниям», предшествовал очень длинный период развития нашей планеты.

Но явились Вы — и, подобно Мольеровскому Сганарелю, vous avez changé cela. Теперь мы вынуждены представлять себе ход дела совершенно наоборот.

Наша планета, без малейшего сомнения, принадлежит к об'ективному, «физическому» миру. И точно так же ни малейшее сомнение не возможно насчет того, что к тому же миру принадлежит и процесс развития этой планеты.

Но мы уже знаем от Вас, г. А. Богданов, что «вообще физический мир, это—социально согласованный, социально-гармонизированный, словом — *социально-организованный* опыт» [1]). Поэтому выходит, что существование людей предшествовало существованию нашей планеты: сначала были люди; люди начали «высказываться», социально организуя свой опыт; благодаря этому счастливому обстоятельству, возник физический мир вообще и, в частности, наша планета. Это, конечно, тоже «развитие», но только развитие наоборот, вернее сказать, — *развитие навыворот*.

Читателю может показаться, что если существование людей предшествовало существованию земли, то люди в течение некоторого времени висели как бы в воздухе. Но мы с Вами, г. Богданов, понимаем, что это—«недоразумение», явившееся, как результат некоторого невнимания к требованиям логики. Ведь воздух тоже принадлежит к физическому миру. Поэтому, в то время, о котором у нас идет речь, не было и воздуха. Вообще ничего не было в об'ективном, физическом смысле, а были люди, которые, «высказывая» друг другу свои переживания и согласуя свой опыт, создали физический мир. Это очень просто и ясно.

Замечу мимоходом, что теперь становится севершенно понятным, почему Ваш единомышленник, г. Луначарский, почувствовал религиозное призвание, сочинил нам религию «без бога». В бога верят только те, которые думают, что он создал мир, а Вы, г. Богданов, ясно показали нам всем и тем более Вашему единомышленнику, г. Луначарскому, что мир создан людьми, а не богом.

---

[1]) См. выше. Напоминаю Вам, м. г., что эта глубокая мысль высказана Вами на 33 странице 3-го изд. I книги «Эмпириомонизма».

Иной читатель заметит, что «философия», выдающая физический мир за создание людей, есть самая чистокровная, хотя, конечно, и очень запутанная, *идеалистическая* философия. И он прибавит, может быть, что только эклектик способен пытаться согласовать такую философию с учением Маркса-Энгельса. Но мы с Вами, г. Богданов, опять скажем, что это — «недоразумение». Философия, провозглашающая физический мир результатом социально-организованного опыта, более всякой другой способна к выводам в духе марксизма. Ведь социально-организованный опыт есть опыт людей в борьбе за свое существование. А борьба людей за свое существование предполагает экономический процесс производства. А экономический процесс производства предполагает известные производственные отношения, т.-е. известный экономический строй общества. А понятие об экономическом строе общества открывает перед нами широкую область «экономического материализма». Стоит только нам утвердиться в этой области, чтобы получить полнейшее право называться убежденными марксистами. Да еще какими марксистами! Самыми крайними изо всех, которые существовали как раньше возникновения земли в результате социально-организованного опыта, так и после этого отрадного события. Мы не простые марксисты, мы сверх-марксисты. Простые марксисты говорят: «На основе экономических отношений и обусловленного ими общественного быта людей возникают соответствующие идеологии». А мы, сверх-марксисты, добавляем: «И не только идеологии, а даже и физический мир». Мы, как видит читатель, гораздо более марксисты, чем сам Маркс и даже, чем г. Шулятиков, а это — не малая заслуга!

Вы, конечно, закричите о преувеличении, г. Богданов! Но это напрасно. В моих словах нет ни малейшего преувеличения. Они совершенно точно характеризуют как очевидный смысл Вашей, правда, совсем невероятной теории об'ективности, так и то побуждение, в силу которого Вы склонились к этой теории. Вы вообразили, что, отождествляя физический мир с социально-организованным опытом, Вы открываете перед экономическим материализмом совершенно новую и как нельзя более широкую теоретическую перспективу. Наивный вообще, Вы едва ли не более всего наивны со стороны экономического материализма. Говоря о Вас, я вообще держусь правила Ньютона: hypothesis non fingo. Но тут я позволю себе маленькое исключение из этого общего правила. Признаюсь, я сильно подозреваю, что Вы и к Маху-то склонились первоначально вследствие Вашей крайней наивности. Вы говорите: «Там, где Мах обрисовывает связь познания с социально-трудовым про-

цессом, совпадение его взглядов с идеями Маркса становится порой прямо поразительным» [1]). И в подтверждение Вы ссылаетесь на следующие слова Маха: «Наука возникла из потребностей практической жизни... из техники». Вот эта-то «техника» в соединении со словом «экономия», которое тоже часто употребляется Махом, и погубила Вас, т. Богданов. Вы подумали, что, соединив Маха с Марксом, Вы подойдете к теории познания с совершенно новой стороны и возвестите нам «глаголы неизреченные». Вы сочли себя призванным исправить и дополнить как учение Маркса-Энгельса, так и учение Маха-Авенариуса. Но это было недоразумение... уже без кавычек. Вы, во-первых, довели до абсурда Маха, во-вторых, воочию показали, как жестоко ошибаетесь Вы, считая себя «добрым марксистом». Словом, результат, получившийся у Вас, совсем не соответствует Вашим ожиданиям [2]).

IV

Погодите, однако. Написав предыдущую главу, я спросил себя, вполне ли точно передал я Вашу мысль, утверждая, будто из Вашей теории «об'ективности» следует, что *сначала* были люди, а *потом* был создан ими физический мир. Признаюсь откровенно: по некотором размышлении, я увидел, что это не совсем так, а, пожалуй, даже совсем не так. Выражения «сначала» и «потом» показывают, как относятся факты один к другому *во времени*. Если бы не было времени, то эти выражения не имели бы ни малейшего смысла. Но у Вас само время создается, подобно пространству, процессом социальной организации человеческого опыта. Вы так и говорите: «*Согласуя свои переживания с переживаниями других людей, создал человек абстрактную форму времени* [3]). И далее: «Итак, что же означают в конце концов абстрактные

---

[1]) «Эмпириомонизм», кн. I, стр. 8.

[2]) Вы плохо знаете историю взглядов, распространявшихся в общественной науке XIX в. Если бы Вы знали ее, то Вы не стали бы сближать Маха с Марксом на том единственном основании, что австрийский профессор физики объясняет происхождение науки «потребностями практической жизни... техники». Это далеко не новая мысль. Литтрэ еще в 40-х годах писал: «Toute science provient d'un art correspondant, dont elle se détache peu à peu, le besoin suggérant les arts et plus tard la réflexion suggérant les sciences; c'est ainsi que la physiologie, mieux dénommée biologie, est née de la médecine. Ensuite et à fur et à mesure, les arts reçoivent des sciences plus qu'ils ne leur ont d'abord donné». (Цитировано у *Alfred Espinas*, Les origines de la technologie. Paris. 1897, p. 12.)

[3]) «Эмпириомонизм», кн. I, стр. 30. Подчеркнуто Вами.

формы пространства и времени? Они выражают *социальную организованность опыта*. Обмениваясь бесчисленными высказываниями, люди непрерывно устраняют взаимно противоречия своего социального опыта, гармонизируют его, организуют его во всеобщие по значению, т.-е. об'ективные формы. Дальнейшее развитие опыта идет уже на основе этих форм и необходимо укладывается в их рамки»[1]).

Мы приходим, значит, к тому выводу, что было время, когда времени не было. Это как-то странно. Повидимому, я употребляю неправильную терминологию, от которой так трудно отделаться нам, профанам в «эмпириомонизме». Нельзя сказать: было время, когда времени не было. Нельзя — по той очевидной причине, что когда времени *не было,* то не было и *времени*. Это — одна из тех истин, открытие которых делает величайшую честь человеческому уму. Но подобные истины ослепляют, как молния, а ослепленному человеку не трудно запутаться в терминах. Буду выражаться и мыслить иначе, *отвлекаясь от времени:* нет социально-организованного опыта, нет и времени. Что же есть? Есть люди, из опыта которых «*развивается*» время. Очень хорошо. Но, если время «развивается», то, стало быть, оно и разовьется. А это значит, что *будет* время, когда *время* будет. Тут я опять невольно перешел к старой терминологии. Но что же делать, г. Богданов, если я, как видно, совсем не способен мыслить *развитие вне времени?*

Это напоминает мне те возражения, которые делал Энгельс Дюрингу, как раз по поводу учения о времени. Дюринг утверждал, что время имеет начало, и основывал эту свою мысль на том соображении, что некогда мир находился в состоянии неизменном и самому себе равном, т.-е. в таком состоянии, в котором не совершалось никаких последовательных изменений; а там, где нет никаких последовательных изменений, рассуждал он, понятие времени необходимо преобразуется в более общую идею бытия. На это Энгельс совершенно справедливо отвечал: «Во-первых, нам вовсе нет дела здесь до того, какие понятия преобразуются в голове г. Дюринга. Речь идет не о *понятии времени,* но о действительном времени, от которого г. Дюрингу не откупиться столь дешевой ценой. Во-вторых, пусть даже понятие времени превратится в более общую идею бытия, однако от этого мы не подвинемся ни на шаг далее, ибо основные формы всякого бытия суть пространство и время, и бытие вне времени представляет столь же великий абсурд, как и бытие вне пространства. Гегелевское «бытие, протекавшее вне времени», и

[1]) Там же, стр. 31.

ново-шеллинговское «бытие, не поддающееся представлению» (unvordenkliches Sein)—суть рациональные представления, по сравнению с бытием вне времени» [1]).

Так оно выходит с точки зрения Маркса-Энгельса, с которыми Вам, милостивый государь, хотелось бы «своими счесться». Бытие вне времени представляет собою такой же великий абсурд, как и бытие вне пространства. Вы наклеили оба эти абсурда на «философию» Маха, и на этом, нельзя сказать, чтобы очень прочном, основании вообразили, что «*эмпириокритицизм*» преобразился, благодаря Вашим просвещенным усилиям, в «эмпириомонизм». И когда я критиковал Вашего учителя Маха, Вы, что называется, и ухом не повели: это, мол, меня не касается; хотя я и многим обязан Маху, но я все-таки самостоятельный мыслитель. Нечего сказать, хороший Вы мыслитель! Нечего сказать, хороша Ваша самостоятельность! Она похожа на русскую землю до призвания варягов. Правда, она не велика, но зато обильна (целых два здоровеннейших абсурда!) и... порядка в ней тоже нет.

Но, еще раз, точность прежде всего. В интересах точности прибавлю, что Вы, вслед за Махом, «строго различаете» геометрическое, или абстрактное, пространство от физиологического. И так же Вы поступаете по отношению к понятию времени. Посмотрим же, не спасает ли Вас это различие от тех двух абсурдов, которые грозят обессмертить Ваше имя.

Как относится физиологическое пространство к геометрическому?

«Физиологическое пространство, — говорите Вы, — есть результат развития; в жизни ребенка оно лишь постепенно кристаллизуется из хаоса зрительных и тактильных элементов. Это развитие продолжается и за пределами первых лет жизни: в восприятии взрослого человека и расстояния, и величины, и формы предметов устойчивее, чем в восприятии ребенка. Я отчетливо помню, что мальчиком лет 5 расстояние между землей и небом я воспринимал, как величину в 2 — 3 раза больше высоты двух'этажного дома, и очень удивлялся, когда, забравшись на крышу, не нашел, что заметно приблизился к небесному своду. Так я ознакомился с одним из *противоречий* физиологического пространства. В восприятии взрослого человека этих противоречий меньше, но они всегда есть. Абстрактное пространство *свободно от противоречий*. В нем один и тот же предмет, не подвергающийся достаточным воздействиям, не оказывается и больше и меньше определенного другого

[1]) *Энгельс*, цит. соч., стр. 39.

предмета и такой и иной формы и т. д. Это—пространство строгой закономерности, всюду совершенно однообразной» [1]).

А что говорите Вы о времени?

«Отношение физиологического и абстрактного времени, в общем, таково же, как отношение рассмотренных нами форм пространства. Физиологическое время по сравнению с абстрактным неоднородно: оно течет неравномерно, то быстро, то медленно, иногда даже как будто перестает существовать для сознания, — именно во время глубокого сна или обморока; кроме того, оно ограничивается пределами личной жизни. Соответственно всему этому, изменчива и «временная величина» одних и тех же явлений, взятых в физиологическом времени: один и тот же процесс, не испытывая никаких воздействий, может протекать для нас «быстро» или «медленно», а иногда и совсем оказывается вне нашего физиологического времени. Не таково время абстрактное («чистая форма созерцания»): оно строго однородно и непрерывно в своем течении, и явления в нем выступают в строгой закономерности. В обоих своих направлениях — в прошлом и будущем — оно бесконечно» [2]).

Абстрактное пространство и время суть продукты развития. Они возникают из физиологического пространства и времени путем устранения свойственной этим последним неоднородности, внесения в них непрерывности и, наконец, мысленного их расширения за пределы всякого данного опыта [3]). Очень хорошо. Но физиологические пространство и время тоже представляют собою продукты развития. Поэтому перед нами опять встают неотвязные вопросы: 1) существует ли в пространстве ребенок, в жизни которого физиологическое пространство лишь постепенно кристаллизуется из хаоса зрительных и тактильных элементов? 2) существует ли во времени ребенок, в жизни которого лишь постепенно развивается физиологическое время? Допустим, что мы имеем право, — хотя мы на самом деле его не имеем, — ответить на эти вопросы так: ребенок, в жизни которого лишь постепенно возникают физиологические пространство и время, существует в абстрактном пространстве и в абстрактном времени. Но, очевидно, что такой ответ имеет смысл только при том предположении, что абстрактное пространство и время уже *возникли* в результате развития (т.-е. социального опыта). Поэтому остается непонятным, как же обстояло дело, когда они еще *не возникали*.

---

[1]) «Эмпириомонизм», кн. I, стр. 25.

[2]) «Эмпириомонизм», стр. 26—27.

[3]) См. стр. 28, там же.

По здравому рассуждению неизбежно выходит, что когда абстрактное время и пространство еще не возникали, тогда ребенок существовал вне пространства и вне времени. Но ни для нас, профанов, ни даже для *Вашего* «новейшего естествознания», г. Богданов, немыслимы дети, существующие вне пространства и времени. Остается допустить, что в то поистине темное время, когда еще не возникли абстрактные время и пространство, дети были, собственно, не детьми, а ангелами: ангелам, по всей вероятности, гораздо легче, нежели детям, существовать вне пространства и вне времени. Однако, говоря это, я не уверен, что не вдаюсь в ересь. По библии выходит, что, как будто, даже и ангелы существуют и во времени и в пространстве.

И еще один, столь же проклятый вопрос, тесно связанный с пред'идущими. Если абстрактное время и абстрактное пространство суть об'ективные формы, созданные людьми посредством «бесчисленных высказываний», то совершался ли этот процесс бесчисленных высказываний вне времени и вне пространства? Если—*да,* то это опять решительно ни с чем не сообразно; а если—*нет,* то это значит, что нам надо различать уже не два вида пространства и времени (физиологическое и абстрактное время, физиологическое и абстрактное пространство), а целых три. И тогда все Ваше изумительное «философическое» построение разлетается, яко дым, и Вы, хотя и весьма неуклюже, вступаете на грешную почву материализма, согласно которому пространство и время представляют собою не только форму созерцания, но также и форму бытия.

Нет, г. Богданов. Тут у Вас выходит «не кругло». Конечно, в высшей степени умилителен тот факт, что Вы, еще будучи в нежном возрасте пятилетнего ребенка,—когда еще, пожалуй, не вполне «кристаллизовалось» Ваше физиологическое пространство и еще не вполне «развилось» Ваше физиологическое время,—занимались измерением расстояния земли от неба. Но подобное измерение относится больше к астрономии, нежели к философии. Поэтому Вам следовало оставаться астрономом. Для философии,—если говорить без комплиментов и без иронии,—Вы совсем не созданы. В этой «дисциплине» у Вас ничего не выходит, кроме самого невероятного конфуза.

Вот не угодно ли? Вы пишете: «Мы так привыкли представлять себе, что и все другие люди прошлого, настоящего и будущего,—и даже животные—живут в том же пространстве и времени, что и мы». Но привычка—не доказательство. Бесспорно, что *мы* мыслим этих людей и животных в *нашем* пространстве и времени, но чтобы *они* мыслили себя и

нас *в том же самом* пространстве и времени, это ни из чего не следует. Конечно, поскольку их организации вообще сходны с нашею, и поскольку их высказывания нам понятны, мы можем предположить и у них сходные, но не тождественные с нашими «формы созерцания» [1]).

Я нарочно привел выше длинное «высказывание» Ваше о различии между физиологическими пространством и временем и—абстрактными, чтобы сопоставить их с только что приведенными мною строками. Не думайте, что я хочу ловить Вас на противоречии. Никаких противоречий тут, вопреки Вашему обыкновению, нет: эти строки вполне подтверждаются теми «высказываниями». И как те, так и другие делают ясным даже для самых близоруких, что Вы не отличаете,—да и не можете отличить, продолжая держаться своего «эмпириомонизма», — «*форм* созерцания» от его *предметов*. Вы признаете бесспорным, что «*мы*» мыслим людей и животных в «*нашем*» времени и пространстве, но Вы сомневаетесь в том, чтобы «*они*» мыслили себя в том же времени и пространстве. В своем качестве самого закоренелого и неисправимого идеалиста, Вы даже не подозреваете, что вопрос может быть поставлен совершенно иначе, что Вас могут спросить: существуют ли в каком-нибудь времени и пространстве те животные, которые не мыслят себя ни в каком времени и ни в каком пространстве? А как быть с растениями? Я сильно сомневаюсь в том, чтобы Вы приписали им какие-нибудь формы созерцания, а, между тем, они тоже существуют как во времени, так и в пространстве. И не только «*для нас*», г. Богданов, ибо история земли не оставляет никакого сомнения в том, что они существовали *раньше нас*. Энгельс писал, развивая дальше свое, указанное мною выше, возражение Дюрингу: «По мнению г. Дюринга, время существует только благодаря изменениям, а не изменения существуют во времени и через посредство его» [2]). Вы повторяете ошибку Дюринга. Для Вас время и пространство существуют только потому, что их мыслят живые существа; Вы отказываетесь признать бытие времени, независимо от чьего бы то ни было мышления,—того времени, в котором развились организмы, мало-по-малу поднявшиеся до «мышления». Для Вас об'ективный, физический мир есть лишь представление. И Вы обижаетесь, когда Вас называют идеалистом. Бесспорно, всякий имеет право быть чудаком, но Вы, г. Богданов, явно и постоянно злоупотребляете этим бесспорным правом.

---

[1]) «Эмпириомонизм», стр. 29, примечание.

[2]) *Энгельс*, цит. соч., стр. 40.

V

Да и что это за «высказывания» животных? Оставим млекопитающих животных, напр., ослов, которые подчас «высказываются» очень громко, хотя и не вполне приятно для «нашего» слуха; спустимся опять до амебы. Я приглашаю Вас, г. Богданов, решительно «высказаться» насчет того, «высказывается» ли амеба. По-моему—вряд ли. А если не «высказывается» то, принимая в соображение, что физический мир есть результат высказываний, мы опять приходим к тому абсурду, что, когда организмы стояли на ступени развития, соответствующей той, на которой стоят амебы, физического мира не существовало. Далее. Так как материя входит в состав физического мира, которого в указанную эпоху еще не возникало, то приходится признать, что низшие животные были тогда нематериальны, с чем я поздравляю от всей души как этих интересных животных, так и Вас, милостивый государь!

Да что низшие животные! Организмы людей тоже принадлежат к физическому миру. А так как физический мир есть *результат* развития («высказываний» и т. д.), то мы никогда и никак не отделаемся от того вывода, что *до появления этого результата* у людей тоже не было организмов, т.-е., что процесс согласования опыта, по крайней мере, начат был бесплотными существами. Это, конечно, недурно, в том смысле, что у людей пропадает повод завидовать амебам, но это едва ли удобно для того «марксизма», которого придерживаетесь Вы, м. г., с Вашими единомышленниками. В самом деле, отвергая материализм Маркса и Энгельса, Вы уверяете, что признаете их материалистическое об'яснение истории. Но скажите, ради Маха и Авенариуса, возможно ли материалистическое об'яснение *такой* истории, которой предшествует «доисторический быт»... бесплотных существ? [1])

Ниже, разбирая Ваше учение о «подстановке», я опять должен буду коснуться вопроса о том, что такое человеческое тело, и как оно воз-

---

[1]) В своей, так не понравившейся Вам, статье «Новая разновидность ревизионизма» Л. И. Аксельрод напоминала Вам, г. Богданов, то остроумное замечание Маркса, что до сих пор еще не изобретено искусство ловить рыбу в тех водах, где она не водится («Философские очерки», СПБ. 1906 г., стр. 176). Это напоминание, к сожалению, не заставило Вас одуматься. У вас до сих пор выходит, что люди, согласуя свой опыт по части рыболовства и «высказываясь» друг перед другом насчет этого полезного занятия, создали и рыб и воду. Очень хороший исторический материализм!

никает. И тогда уже, с самой несомненной ясностью, обнаружится, что Вы «дополняете» Маха в духе искаженного идеализма. А теперь вот что. Вы изволите выводить физический, об'ективный мир из «высказываний» людей. Но откуда взялись у вас люди? Я утверждаю, что, признавая существование других людей, Вы, милостивый государь, совершаете страшную непоследовательность, разбивающую в пух и прах всю основу Ваших «высказываний» в области любомудрия. Другими словами, я утверждаю, что Вы не имеете ни малейшего логического права отказываться от *солипсизма*. Я не в первый раз делаю Вам этот упрек, г. Богданов. В предисловии к 3-й книге своего «Эмпириомонизма» Вы уже пытались отразить его, но неудачно. Вот что писали Вы по этому поводу:

«Здесь мне надо обратить внимание еще на одно обстоятельство, характерное для школы: в «критике» опыта она рассматривает общение людей, как заранее данный момент, как своего рода «a priori», и, стремясь создать возможно простую и точную картину мира, она, вместе с тем, имеет в виду и всеобщую пригодность этой картины, ее практическую удовлетворительность для возможно большего числа «со-человеков» на возможно более продолжительное время. Уже из этого видно, насколько ошибочно т. Плеханов обвиняет эту школу в тенденциии к *солипсизму*, к признанию только индивидуального опыта за Universum, за «все», что существует для познающего. Для эмпириокритицизма характерно именно признание *равноценности* «моего» опыта и опыта моих «со-человеков», насколько он мне доступен путем их «высказываний». Тут имеется своего рода «гносеологический демократизм» [1]).

Отсюда видно, что Вы, господин «гносеологический демократ», просто-напросто не поняли того обвинения, которое выставлено было против Вас «тов. Плехановым». Вы рассматриваете общение людей как заранее данный момент, как своего рода «a priori». Но вопрос в том и заключается: имеете ли Вы логическое право на это? Я отрицал это право, а Вы, вместо того, чтобы обосновать его, повторяете, как доказанное, именно то, что подлежит доказательству. Такая ошибка называется в логике petitio principii. Согласитесь же, милостивый государь, что petitio principii не может служить опорой для какого бы то ни было философского учения.

Вы продолжаете: «Наиболее, кажется, заподозренный нашими отечественными философами в «идеализме» и «солипсизме» из всей

[1]) «Эмпириомонизм», кн. III, СПБ. 1906, стр. XVIII—XIX.

этой школы есть ее истинный родоначальник, Эрнст Мах (который сам, впрочем, эмпириокритицистом себя не называет). Посмотрим, как рисуется ему картина мира. Universum для него — бесконечная сеть комплексов, состоящих из элементов, тождественных с элементами ощущения. Эти комплексы изменяются, соединяются, распадаются; они вступают в различные сочетания, по различным типам связи. В этой сети есть как бы «узловые пункты» (мое выражение), места, где элементы связаны между собою плотнее и гуще (формулировка Маха);—эти места называются человеческими «я»; им подобны менее сложные комбинации—психики других живых существ. Те или иные комплексы вступают в связь этих сложных комбинаций—и тогда оказываются «переживаниями» различных существ; затем эта связь нарушается—комплекс исчезает из системы переживаний данного существа; затем он может вновь вступить в нее, может быть, в измененном виде и т. д., но во всяком случае—как подчеркивает Мах—тот или иной комплекс еще не перестает существовать, если он исчез из «сознания» той или иной особи,—он выступает в иных комбинациях, может быть, в связи с другим «узловым пунктом», с другим «я»... [1]).

В этом «высказывании» опять с неудержимой силой обнаруживается Ваше, м. г., стремление опереться на petitio principii. Вы опять принимаете за доказанное то основное положение, которое именно и надлежит доказать. Мах «подчеркивает», что тот или иной комплекс еще не перестает существовать, если он исчезает из сознания той или иной особи. Это так. Но какое логическое право имеет он признавать существование «*тех или иных*» особей? В этом весь вопрос. И на этот коренной вопрос Вы, несмотря на свое многословие, не даете ровно никакого ответа, да, как я уже сказал, и не могли бы дать его, оставаясь при своем,—заимствованнном у Маха,—взгляде на опыт.

Что такое для меня тот или другой человек, «та или иная особь»? Известный «комплекс ощущений». Так представляется дело, с точки зрения Вашей (т.-е., конечно, Вашего учителя) теории. Но если та или иная особь представляет собой для меня, по смыслу этой теории, лишь «комплекс ощущений», то спрашивается: какое логическое право имею я утверждать, что особь эта существует *не только* в моем представлении,—основанном на моих «ощущениях»,—*но также и вне его,* т.-е. что ей свойственно самостоятельное существование, независимое от моих ощущений и восприятий? По смыслу Махова учения об «опыте», я этого

[1]) «Эмпириомонизм», стр. 19.

права не имею. Согласно этому учению, если я утверждаю, что вне меня существуют другие люди,—выхожу за пределы опыта, «высказываю» *сверх'опытное положение.* А Вы сами, милостивый государь мой, называете сверх'опытные или мет-эмпирические (Вы употребляете именно этот термин) положения—*метафизическими.* Вот и оказываетесь Вы с Махом метафизиками чистейшей воды [1]). Это очень плохо. Но что еще гораздо хуже, так это то, что Вы, будучи *метафизиком чистейшей воды,* даже не подозреваете этого. Вы клянетесь всеми богами Олимпа, что Вы с Вашими учителями, Махом и Авенариусом, всегда остаетесь в пределах опыта, и с великолепнейшим презрением смотрите сверху вниз на «метафизиков». Читая Вас, а также, разумеется, и Ваших учителей, невольно вспоминаешь Крыловскую басню:

Мартышка, в зеркале увидев образ свой,
Тихохонько медведя толк ногой.

Вы не только нарушаете самые элементарные требования логики, но еще делаете себя в высшей степени смешным, уподобляясь «критически-настроенной» мартышке. Если г.г. Дауге, Валентиновы, Юшкевичи, Берманы, Базаровы и прочие жвачные любомудры, имена же их ты, господи, веси; если вся эта философствующая чернь (чтобы употребить здесь энергичное выражение Шеллинга) принимает Вас, хотя и не всегда соглашаясь с Вами, за более или менее серьезного мыслителя, то всякий знающий дело человек, всякий тот, кто учился философии не по новейшим популярным книжкам, должен иронически улыбаться, читая Ваши нападки на «метафизиков», и повторять про себя слова той же басни:

Чем кумушек считать трудиться,
Не лучше ль на себя, кума, оборотиться?

Но как бы там ни было, Вы отрекаетесь от солипсизма. Вы признаете существование «со-человеков».Я принимаю это к сведению и говорю: если «те или иные особи» существуют не только в моем предста-

[1]) В статье «Самопознание философии» Вы говорите: «Наш Universum есть прежде всего *мир опыта.* Но это не только мир *непосредственного* опыта; нет, он гораздо шире» («Эмпириомонизм», кн. III, стр. 155). Действительно, «гораздо шире»! Настолько шире, что «философия», основывающаяся будто бы на опыте, на самом деле опирается на чисто догматическое учение об «элементах», состоящее в самой кровной связи с идеалистической метафизикой.

влении, а имеют также и независимое от него, самостоятельное существование, то ведь это значит, что они существуют не только «для меня», но также и «в себе». «Та или иная особь» оказывается, стало быть, лишь частным случаем пресловутой, так много нашумевшей в философии, «вещи в себе». А что Вы, почтеннейший, говорите о «вещи в себе»?

Между прочим, вот что: «Каждой данной части комплекса может нехватать в нашем опыте в данный момент, и однако мы признаем «вещь» за *то же самое*, чем является для нас целый комплекс. Не значит ли это, что можно откинуть все «элементы», все «признаки» вещи, и все-таки она останется,—уже не как явление, а как «субстанция»? Конечно, это только старая логическая ошибка: каждый волос в отдельности можно вырвать, и человек не станет лысым, но если их вырвать вместе, человек будет лысый; таков и процесс, которым создается «субстанция», которую Гегель не даром назвал «caput mortuum абстракции». Если откинуть все элементы комплекса, то комплекса не будет; останется только обозначающее его *слово*. Слово — это и есть «вещь в себе» [1]).

Итак, вещь в себе есть лишь пустое, лишенное всякого содержания, слово, caput mortuum абстракции, как повторяете Вы вслед за Гегелем, имя которого Вы приемлете здесь, однако, совершенно всуе. Я соглашаюсь с Вами: ведь я—уступчивая «особь». «Вещь в себе»—пустое слово. Но если это так, то и особь «в себе»—тоже пустое слово. А если особь «в себе»—пустое слово, то те или иные «особи» существуют лишь в моем представлении. А если те или иные «особи» существуют лишь в моем представлении, то «я»—один одинешенек в мире и... неизбежно прихожу к солипсизму в философии. Solus ipse! А ведь Вы, г. Богданов, отвергаете солипсизм. Как же это так? Ведь тут опять выходит, что в произнесении пустых, лишенных всякого содержания, слов виновны «прежде всего» именно Вы, а не другие «особи». И Вашими пустыми, лишенными всякого содержания, словами Вы туго-натуго набили обширную статью, которую Вы, как бы в насмешку над самим собой, озаглавили: «Идеал познания». Чрезвычайно возвышенный идеал!

Говоря между нами, Вы, г. Богданов, как нельзя хуже разбираетесь в философских вопросах. Поэтому я постараюсь пояснить Вам мою мысль посредством наглядного примера.

Вы, должно быть, читали пьесу Гауптмана «Und Pippa tanzt!» Там

[1]) «Эмпириомонизм», кн. I, стр. 11—12, примечание.

во II акте очнувшаяся от обморока Пиппа спрашивает: «Wo bin ich denn?» На что Гельригель отвечает: «In meinem Kopfe!»

Гельригель был прав: Пиппа, действительно, существовала в его голове. Но спрашивается: *только* ли в его голове существовала она? Гельригель, который, увидев ее, подумал, что он бредит, сначала предположил, что Пиппа в самом деле существует *только* в его голове. Но она, конечно, не может согласиться с этим. Она возражает:

Aber sieh doch, ich bin doch von Fleisch und Blut!

Гельригель понемногу уступает ее доводам. Он прикладывает ухо к ее груди (подобно врачу, по замечанию Гауптмана) и восклицает:

Du bist ja lebendig! du hast ja ein Herz, Pippa!

Стало быть, как же происходило дело? Сначала у Гельригеля был такой «комплекс ощущений», на основании которого он подумал, что Пиппа существует только в его представлении, а потом к этому «комплексу» прибавилось несколько новых «ощущений» (биения сердца и т. д.), в силу которых Гельригель немедленно стал «метафизиком» в том смысле, в каком Вы, г. Богданов, по недоразумению, употребляете это слово. Он признал, что Пиппа существует за пределами его «опыта» (опять в Вашем смысле, г. Богданов), т.-е. что ей свойственно самостоятельное, независимое от его ощущений, существование: это просто, как буки-аз — ба. Пойдем дальше.

Как только Гельригель признал, что не его ощущения, сочетаясь между собою известным образом, создают Пиппу, а Пиппа вызывает его ощущения,—он немедленно впал в то, что Вы, г. Богданов, по своему непониманию дела, считаете *дуализмом*. Он стал думать, что Пиппе свойственно не только бытие в его представлении, но также и бытие в себе. Но теперь, может быть, и Вы, г. Богданов, догадались, что дуализма тут никакого нет, и что если бы Гельригель стал отрицать бытие Пиппы в себе, то он пришел бы к тому самому солипсизму, от которого Вам так сильно и так напрасно хочется отговориться.

Вот что значит говорить популярно! Воспользовавшись примером из пьесы Гауптмана, я начинаю думать, что буду, наконец, понят даже многими из тех читателей, благодаря которым Ваши «философические» сочинения в нескольких изданиях разошлись по широкому лицу Русской земли. То, что я говорю—до последней степени просто. Чтобы понять меня, достаточно небольшого усилия:

Дружно, дети, все за раз:
Буки-аз, буки-аз.
Счастье в грамоте для вас!

VI

Вы говорите, милостивый государь, что опустошенная Кантом вещь в себе стала познавательно-бесполезной [1]). И говоря это, Вы, по своему обыкновению, мните себя глубоким мыслителем. Однако не трудно понять, что очень небольшую цену имеет высказанная Вами здесь истина. Кант учил, что вещь в себе недоступна для познания. А если она недоступна для познания, то всякий, даже незнакомый с эмпириомонизмом, без труда догадается, что она познавательно-бесполезна: ведь это одно и то же. Что же следует отсюда? Совсем не то, что Вы, м. г., думаете. А именно — не то, что вещь в себе не существует, а только то, что *Кантово учение о ней* было ошибочно. Но Вы так плохо переварили историю философии, и особенно материализма, что Вы постоянно забываете о возможности принять какое-нибудь другое учение о вещи в себе, кроме учения Канта. А между тем ясно, что если «те или иные особи» существуют не только в моей голове, то они представляют собою *по отношению ко мне* вещи в себе. А если это ясно, то несомненно и то, что нам приходится считаться с вопросом о взаимном отношении суб'екта и об'екта. И поскольку Вы уклоняетесь от солипсизма, — хотя, как это уже показано мною, Вас всегда невольно, т.-е. незаметно для Вас, влечет к его грустным берегам неведомая Вами сила, — поскольку Вы *не* солипсист, постольку и вы стараетесь решить, как же относится об'ект к суб'екту. Ваша разобранная мною выше, ни с чем не сообразная, теория об'ективности есть именно попытка решения этого вопроса. Но, занимаясь им, Вы его сузили. Вы исключили из об'ективного мира всех вообще людей, а следовательно и «тех или иных особей», на которых Вы ссылались, отговариваясь от солипсизма. На это Вы опять не имели ни малейшего логического права, потому что об'ективным миром для каждого отдельного человека является весь внешний мир, к которому принадлежат, между прочим, и все другие люди в той мере, в какой они существуют не только в представлении этого человека. Вы позабыли об этом по той весьма простой причине, что точка зрения усвоенного Вами учения об опыте есть точка зрения солипсизма [2]). Но я снова делаюсь уступчивым, я снова допускаю, что

[1]) «Эмпириомонизм», кн. II, СПБ. 1906, стр. 9.

[2]) Когда я говорю: «опыт», я говорю одно из двух: *или* мой личный опыт *или* же не только мой личный опыт, но также и опыт моих «со-человеков». В первом случае я—солипсист, потому что в личном опыте я—всегда один (solus ipse).

Вы правы, т.-е. что «те или иные особи» не принадлежат к об'ективному миру. Я только прошу Вас об'яснить мне, как относятся «те или иные особи» друг к другу, и как они сносятся между собою? Этот вопрос, я надеюсь, не только не затруднит, но даже обрадует Вас, потому что даст Вам полную возможность открыть перед нами одну из самых «оригинальных» сторон Вашего миросозерцания.

Исходной точкой исследования этого вопроса Вы, по Вашему собственному выражению, *естественно* принимаете понятие человека как определенного «комплекса непосредственных переживаний». Но для другого человека он выступает «прежде всего, как *восприятие* в ряду других восприятий, как определенный зрительно - тактильно - акустический комплекс в ряду других комплексов [1]). Тут я опять мог бы заметить, что если для человека А человек В есть прежде всего не более, как определенный зрительно-тактильно-акустический комплекс, то этот человек А имеет логическое право признать независимое от него, самостоятельное существование человека В только в том случае, если он, человек А, не придерживается Вашего (т.-е. Махова) учения об опыте. Если же он придерживается его, то должен, по крайней мере, иметь добросовестность сознаться в том, что, об'являя человека В существующим независимо от него, «особи» А, он «высказывает» мет-эмпирическое, т.-е. метафизическое (я употребляю эти термины в Вашем смысле) положение, или, иначе, отвергает основу всего махизма. Но я не буду настаивать здесь на этом, так как я предполагаю, что читателю уже достаточно ясна Ваша непоследовательность с этой ее стороны. Мне теперь важно выяснить, каким образом один «комплекс непосредственных переживаний» (человек В) «выступает для другого» «комплекса непосредственных ощущений» (человека А), как «восприятие в ряду других восприятий», или, как определенный зрительно-тактильно-акустический комплекс в ряду других комплексов. Иными словами, я хочу понять, *как совершается процесс «непосредственного переживания» одним*

Во втором случае я ускользаю от солипсизма, выходя за пределы личного опыта. Но, признавая независимое от меня существование «со-человеков», я тем самым утверждаю, что оные «со-человеки» имеют *бытие в себе*, независимое *от моего представления о них, от моего личного опыта*. Другими словами, признавая существование «со-человеков», я,—т.-е. лучше сказать, мы с Вами, г. Богданов,—мы об'являем пустяками то, что Вы, г. Богданов, говорите *против* бытия в себе, т.-е. ниспровергаем всю философию «махизма», «эмпириокритицизма», «эмпириомонизма» и проч. и проч. и проч.

[1]) «Эмпириомонизм», кн. I, стр. 121.

«комплексом непосредственных переживаний» другого «комплекса непосредственных переживаний»? Дело «прежде всего» представляется до последней степени темным. Правда, Вы стараетесь пролить на него некоторый свет, поясняя, что один человек становится для другого координацией непосредственных переживаний *благодаря тому*, что люди понимают друг друга в своих высказываниях [1]). Но, признаюсь, я нахожу, что Вас нельзя поблагодарить за это «благодаря тому», так как, «благодаря» ему, дело отнюдь не становится более понятным. Ввиду этого, я опять обращаюсь к своей системе делания длинных выписок из Ваших статей. Может быть, они помогут мне выяснить, в чем состоят Ваши «самостоятельные» открытия в интересующей меня здесь области.

Между комплексом А и комплексом В устанавливаются известные отношения, *взаимное влияние*, как говорите Вы [2]). Комплекс А прямо или косвенно отражается в комплексе В; комплекс В отражется или, по крайней мере, может отразиться в комплексе А. При этом Вы вполне своевременно поясняете, что хотя всякий данный комплекс может прямо или косвенно отражаться в других аналогичных комплексах [3]), однако «он отражается в них не как таковой, не в своем непосредственном виде, а в виде такого или иного ряда изменений этих комплексов, в виде входящей в них новой группировки элементов, усложняющей их «внутренние» отношения» [4]).

Мы запомним эти Ваши слова: в них заключается мысль, безусловно необходимая для понимания Вашей теории «подстановки». А теперь перейдем к выяснению другого обстоятельства, которое Вы сами, г. Богданов, считаете очень важным.

Обстоятельство это заключается вот в чем.

Взаимодействие «живых существ», — говорите Вы, — не совершается прямо и непосредственно; переживания одного не лежат в поле

---

[1]) «Наконец, благодаря тому, что люди взаимно «понимают» друг друга в своих «высказываниях», человек и для других становится координацией непосредственных переживаний, «психическим процессом» и т. д. («Эмпириомонизм», кн. I, стр. 121.)

[2]) Там же, стр. 124.

[3]) На следующей странице той же книги Вы, как это уже указано мною выше, утверждаете, наоборот, что взаимодействие «живых существ» (комплексов тож) не совершается прямо и непосредственно. Это — одно из тех Ваших бесчисленных противоречий, которых разбирать не стоит.

[4]) Там же, стр. 124.

опыта другого. Один жизненный процесс «отражается» в другом лишь косвенно [1]). И это совершается при посредстве среды.

Это напоминает материалистическое учение. Фейербах говорит в своих Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie: «Ich bin Ich — für mich, und zugleich Du — für Andere». (Я есмь «я» для меня, и в то же время «ты»—для других). Но в своей теории познания Фейербах остается последовательным материалистом: он не отделяет *я* (ни тех *«элементов»*, на которые можно было бы разложить *я*) от тела. Он пишет: «Я есмь— действительное, чувственное существо, к моему существу принадлежит тело; можно сказать, что мое тело в своей совокупности (in seiner Totalität) и есть мое я, само мое существо» [2]). Поэтому, с материалистической точки зрения Фейербаха, взаимодействие между двумя людьми есть «прежде всего» взаимодействие между двумя, определенным образом организованными, телами [3]). Взаимодействие это совершается иногда непосредственно, например, когда человек А *осязает* человека В, а иногда через посредство окружающей их обоих *среды,* например, когда человек А *видит* человека В. Нечего и говорить, что для Фейербаха среда, окружающая людей, могла быть только *материальной* средой. Но для Вас все это слишком просто: vous avez changé tout cela. Скажите же нам, что такое та среда, через посредство которой происходит, согласно Вашему «оригинальному» учению, взаимодействие между теми комплексами непосредственных переживаний, которые, на нашем языке профанов, называются *людьми,* и которых Вы, снисходя к нашей слабости, но в то же время не желая усвоить ее себе, называете *«людьми»* (т.-е. людьми в эмпириокритических кавычках).

За ответом у Вас дело не станет. Вот он.

«Но что такое «среда»? Понятие это имеет смысл только в противопоставлении тому, что имеет свою «среду», т.-е. в данном случае— жизненному процессу. Если вы рассматриваете жизненный процесс, как комплекс непосредственных переживаний, то «среда» будет все, что не входит в этот комплекс. Если же это та «среда», при посредстве которой одни жизненные процессы «отражаются» в других, то она должна

---

[1]) «Эмпириомонизм», стр. 125.

[2]) «Werke», II, 325.

[3]) «Nicht dem Ich, sondern dem Nicht-Ich in mir, um in der Sprache Fichtes zu reden, ist ein Object, d. i. anderes Ich gegeben; denn nur da, wo ich aus einem Ich in ein Du umgewandelt werde, wo ich leide, entstehet die Vorstellung einer *ausser* mir seienden Activität, d. i. Objectivität. Aber nur durch den Sinn ist Ich—Nicht-Ich» («Werke», II, 322).

представлять из себя совокупность элементов, не входящих в организованные комплексы переживаний,—совокупность неорганизованных элементов, хаос элементов в собственном смысле этого слова. Это то, что в восприятии и в познании выступает для нас, как «неорганический мир» [1]).

Итак, взаимодействие комплексов непосредственных переживаний совершается через посредство неорганического мира, который, в свою очередь, есть не что иное, как «хаос элементов в собственном смысле этого слова». Хорошо. Но неорганический мир принадлежит, как всем известно, к об'ективному, физическому миру. А что такое физический мир? Это мы теперь превосходно знаем благодаря Вашим откровениям, г. Богданов. Мы уже слышали от Вас (и удержали в памяти), что «вообще физический мир, это—социально-согласованный, социально-гармонизированный, словом—*социально-организованный опыт*» [2]). Вы не только сказали, Вы повторяли это с упорством Катона, твердившего, что нужно разрушить Карфаген. И вот у нас «естественно» возникает целых пять мучительных вопросов.

Первый. К числу каких «переживаний» относится та страшная катастрофа, в результате которой «социально-согласованный, социально-гармонизированный, словом—*социально-организованный опыт*» превратился в «хаос элементов в собственном смысле этого слова»?

Второй. Если взаимодействие людей (которых Вы для разнообразия называете живыми существами, разумеется, заключенными в эмпириокритические кавычки) совершается не прямо и непосредственно, «*а лишь*» при посредстве среды, т.-е. неорганического мира, принадлежащего к миру физическому; если, далее, физический мир есть социально-организованный опыт и, как таковой, представляет собою продукт развития (что мы от Вас же тоже слышали много раз), то каким образом возможно было взаимодействие между людьми *до того, как образовался этот продукт развития*, т.-е. до того, как «социально организовался» опыт, который есть физический мир, включающий в себе *мир неорганический*, т.-е. ту самую среду, которая, по Вашим же словам, необходима для того, чтобы комплексы непосредственных переживаний, или люди, могли влиять друг на друга?

Третий. Если неорганическая среда не существовала до того, как «социально организовался» опыт, то каким образом могло быть поло-

[1]) «Эмпириомонизм», кн. I, стр. 125.

[2]) Это место находится на стр. 33 I кн. «Эмпириомонизма», и курсив тут Ваш, г. Богданов.

жено *начало* организации этого опыта? Ведь «взаимодействие живых существ не совершается прямо и непосредственно»?

Четвертый. Если взаимодействие между людьми было невозможно до возникновения неорганической среды, как *результата* указанного развития, то каким образом могли совершаться какие-нибудь мировые процессы; каким образом могло возникнуть что бы то ни было, кроме неизвестно откуда взявшихся изолированных комплексов непосредственных переживаний?

Пятый. Что же, собственно, могли «переживать» эти комплексы в то время, когда ровно ничего не было и когда, следовательно, нечего было и «переживать?»

VII

Вы сами чувствуете, г. Богданов, что тут у Вас опять выходит очень «не кругло», и находите нужным «устранить возможные недоразумения». Как же Вы их устраняете?

«*В нашем опыте,*—говорите Вы,—неорганический мир не есть хаос элементов, а ряд определенных пространственно-временных группировок; *в нашем познании* он превращается даже в стройную систему, об'единенную непрерывной закономерностью отношений. Но «в опыте» и «в познании», это значит—в чьих-либо *переживаниях;* единство и стройность, непрерывность и закономерность принадлежат именно переживаниям, как организованным комплексам элементов; взятый независимо от этой организованности, взятый «an sich», неорганический мир есть именно хаос элементов, полное или почти полное безразличие. Это отнюдь не метафизика, это только выражение того факта, что неорганический мир не есть жизнь, и той основной монистической идеи, что неорганический мир отличается от живой природы не своим материалом (те же «элементы», что и элементы опыта), а своей неорганизованностью» [1]).

Это «высказывание» не только не устраняет никаких недоразумений, но, совсем напротив, прибавляет новое к тем, которые существовали раньше. Ссылаясь на «основную монистическую идею», Вы возвращаетесь к тому различению *двух* видов бытия, на критику которого Вы, следуя за Махом и Авенариусом, потратили столько усилий. Вы различаете бытие «an sich» от бытия в нашем познании, т.-е. в чьих-либо переживаниях, т.-е. «в опыте». Но если это различение правильно, тогда

[1]) «Эмпириомонизм», стр. 125—126.

Ваша теория, согласно Вашим определениям, мет-эмпирична, т.-е. метафизична. Вы сами чувствуете это, и именно потому Вы совершенно голословно утверждаете: «это отнюдь не метафизика». Нет, милостивый государь, по смыслу Вашего учения об опыте,—а на этом учении основывается весь «эмпириокритицизм», весь махизм и весь «эмпириомонизм», — а также и по смыслу Вашей критики «вещи по себе», это чистейшая, несомненнейшая метафизика. Но Вы не могли не превратиться здесь в «метафизика» потому, что, оставаясь в пределах Вашего учения об опыте, Вы запутались в безвыходных противоречиях. Что сказать о «философии», которая получает некоторую надежду на свое спасение от абсурда только тогда, когда отвергает свою собственную основу?

Но Вы чувствуете также и то, что, признавая различие между бытием «в опыте и бытием «an sich», Ваша «философия» совершает самоубийство. Поэтому Вы прибегаете к тому, что можно назвать терминологической хитростью. Вы различаете мир «в опыте» не от мира в себе, а от мира «an sich», и загораживаете этот последний мир кавычками. Если «та или иная» особь заметит Вам, что вот и Вы ссылаетесь теперь на бытие в себе, которое Вы же сами об'явили «познавательно-бесполезным», Вы ответите, что хотя Вы и употребили старый термин, обозначающий «познавательно-бесполезное» понятие, но придали ему совершенно новый смысл, вследствие чего и заключили его во вносные знаки. Это—очень ловко! Не даром я сравнил Вас в своем первом письме с хитрым монахом Горанфло.

Что, переодев бытие в себе из русского платья в немецкий костюм и закрыв его, как ширмами, вносными знаками, Вы хотели предупредить возражение со стороны «той или иной» некстати догадливой особи,—это показывает примечание, сделанное Вами значительно ниже, а именно на 159 странице [1]). Вы «напоминаете» там, что выражение «an sich» употребляется Вами отнюдь не в метафизическом смысле. И вы доказываете это следующим образом:

«Под известные физиологические процессы других людей мы подставляем «непосредственные комплексы»—сознание; критика психического опыта заставляет нас расширить область этой подстановки, и мы всякую физиологическую жизнь рассматриваем как «отражение» непосредственных организованных комплексов. Но *неорганические про-*

---

[1]) «Эмпириомонизм», статья «Universum» («Эмпириомонизм отдельного и непрерывного»).

цессы принципиально не отличаются от физиологических, которые представляют лишь организованную их комбинацию. Находясь в одном непрерывном ряду с физиологическими, неорганические процессы также должны, очевидно, рассматриваться, как «отражение»; но чего? комплексов непосредственных, *неорганизованных*. Выполнить эту подстановку конкретно в своем сознании мы *пока не умеем;* что же, ведь мы часто не умеем выполнить этого и по отношению к животным (переживания амебы) и даже—другим людям («непонимание» их психики). Но вместо конкретной подстановки мы можем формулировать *отношение* этих случаев («жизнь an sich»—непосредственные комплексы организованные, «среда an sich»—неорганизованные»).

Значение этой Вашей новой оговорки целиком обнаружится только тогда, когда мы определим потребительную стоимость Вашей теории «подстановки», составляющей, как мы видели, одну из основ Вашей претензии на философскую оригинальность. Однако и теперь уже можно сказать, что оговорка эта «познавательно-бесполезна». Подумайте сами, г. Богданов, какое значение может иметь здесь Ваша формулировка «отношений» указываемых Вами «случаев». Допустим, что формулировка эта: «жизнь an sich»—непосредственные комплексы организованные, «среда an sich»—неорганизованные—совершенно правильна. Что же из этого? Ведь вопрос не в том, как относится «жизнь an sich» к «среде an sich», а в том, как относится «жизнь an sich» и «среда an sich» к жизни и среде «в нашем опыте», в нашем «познании», в нашем «переживании». А на этот вопрос Ваша новая оговорка ровно ничего не отвечает. Поэтому ни она, ни остроумно придуманное Вами переодевание бытия в себе из русского платья в немецкий костюм не лишает догадливых «особей» права утверждать, что если Вы на минуту спасаетесь от непримиримых противоречий, свойственных Вашей «философии», то единственно путем признания познавательно-бесполезного различения между бытием в себе и бытием в опыте [1]). Вы подобно Вашему учителю Маху, в силу самой элементарной логической необходимости,

[1]) Я потому говорю на *минуту* спасаетесь от непримиримых противоречий, что Вам не суждено спастись от них на сколько-нибудь продолжительное время. Действительно, если неорганический мир «an sich» есть хаос элементов, между тем как «*в нашем познании* он превращается даже в стройную систему, об'единенную непрерывной закономерностью отношений», то одно из двух: *или* Вы сами не знаете что говорите, *или* же Вы, мнящий себя самостоятельным мыслителем новейшего образца, самым постыдным образом возвращаетесь на точку зрения старого Канта, утверждавшего, что разум предписывает свои законы внешней природе. Истинно, истинно говорю Вам, г. Богданов, Вы до конца дней

сжигаете то, чему Вы приглашаете нас поклониться, и поклоняетесь тому, что Вы приглашаете нас сжечь.

VIII

Еще одно последнее сказанье, и я буду иметь возможность окончить список Ваших смертных грехов против логики. Перехожу к Вашей теории «подстановки». Именно эта теория должна об'яснить нам, профанам, каким образом один человек «выступает для другого» как определенный зрительно-тактильно-акустический комплекс в ряду других комплексов».

Мы уже знаем, что между комплексами непосредственных переживаний (т.-е. говоря попросту, людьми) есть взаимодействие. Они влияют один на другого, «*отражаются*» один в другом. Но как «отражаются»? В этом все дело.

Здесь нам нужно припомнить ту, уже отмеченную мною мысль Вашу, что хотя всякий данный «комплекс» может отражаться в других аналогичных комплексах, но он отражается в них не в своем непосредственном виде, а в виде известных изменений этих комплексов, «в виде входящей в них новой группировки элементов, усложняющей их внутренние отношения». Я заметил, что мысль эта безусловно необходима для понимания Вашей теории «подстановки». Теперь пора на ней остановиться.

Выражая эту важную мысль Вашими же, г. Богданов, словами, я скажу, что отражение комплекса А в комплексе В сводится к «определенному ряду изменений этого второго комплекса изменений, связанных с содержанием и строением первого комплекса функциональной зависимостью» [1]). Что же значит здесь «функциональная зависимость»? то, что, при взаимодействии между комплексом А и комплексом В содержанию и строению первого комплекса соответствует определенный ряд изменений второго. Не более и не менее. Это значит, что когда я имею честь беседовать в Вами, то мои «переживания» приходят в соответствие с Вашими. Чем об'ясняется это соответствие? Ничем, кроме тех же слов: функциональная зависимость. Но эти слова ровно ничего не об'ясняют. И вот я спрашиваю Вас, г. Богданов: да разве же

Ваших будете без руля и без ветрил носиться от одного противоречия к другому. Я начинаю подозревать, что Ваша «философия» и есть тот хаос элементов, из которых состоит, по Вашим словам, неорганический мир.

[1]) «Эмпириомонизм», кн. I, стр. 124.

отличается чем-нибудь это «функциональное» соответствие от той «предустановленной гармонии», которую Вы, вслед за своим учителем Махом, отвергаете с таким великолепным презрением? Подумайте, и Вы сами увидите, что не отличается ровно ничем, и что, стало быть, Вы напрасно обижаете старушку «предустановленную гармонию». Если же Вы захотите быть откровенным,—на что, впрочем, у меня мало надежды,—то Вы сами скажете нам, что Ваша ссылка на «среду» порождена была темным сознанием неприятного для Вас сходства между старой теорией «предустановленной гармонии» и Вашей «функциональной зависимостью». Но после сказанного мною выше вряд ли нужно разъяснять, что в данном затруднительном случае среда «познательно-бесполезна», хотя бы уже по одному тому, что, будучи по Вашей теории, *результатом* взаимодействия между комплексами, она не об'ясняет, как *возможно* такое взаимодействие, помимо «предустановленной гармонии».

Продолжаю.

Высказав то явно «мет-эмпирическое» (т.-е. «метафизическое») положение, что иное дело неорганический мир «an sich», а иное дело неогранический мир «в нашем опыте», Вы продолжаете:

«Если неорганизованная «среда» является промежуточным звеном во взаимодействии жизненных процессов, если при посредстве ее комплексы переживаний «отражаются» один в другом, то не представляет ничего нового и странного тот факт, что при посредстве ее же данный жизненный комплекс «отражается» и в себе самом. Комплекс А, воздействуя на комплекс В, может при посредстве его оказать влияние на комплекс С, но также и на комплекс А, т.-е. на самого себя.... С этой точки зрения совершенно понятно, что живое существо может иметь «внешнее восприятие» себя самого, может видеть, осязать, слышать себя и т. д., т.-е. может в ряду своих переживаний находить такие, которые представляют косвенное (при посредстве «среды») отражение этого же самого ряда» [1]).

В переводе на обыкновенный язык это значит, что, когда человек воспринимает свое собственное тело, то он «переживает» некоторые из своих собственных «переживаний», которые принимают вид «зрительно-тактильного комплекса» благодаря тому, что отражаются при посредстве среды. Это—совсем непонятно «an sich»: подите-ка, поймите, каким образом человек «переживает» свое собственное «переживание», хотя бы и при посредстве «среды», которая, как мы уже знаем, ровно

---

[1]) «Эмпириомонизм», стр. 126.

ничего не об'ясняет [1]). Тут Вы, г. Богданов, делаетесь метафизиком в том значении этого слова, какое придавал ему Вольтер, утверждавший, что, когда человек говорит то, чего он сам не понимает, он занимается метафизикой. Но высказанная Вами, непонятная «an sich», мысль сводится к тому, что наше тело есть не что иное, как наше психическое переживание, известным образом отраженное. Если это—не идеализм, то что же называется идеализмом?

Прекрасно дополнили Вы Маха, г. Богданов! Я не шутя говорю это. Мах, как физик, все-таки сбивался иногда на материализм: я это показал во втором своем письме к Вам с помощью нескольких наглядных примеров. В этом смысле, Мах грешил дуализмом. Вы исправили его погрешность. Вы сделали его философию идеалистической от альфы до омеги. Нельзя не похвалить Вас за это [2]).

Вы не подумайте, г. Богданов, что, говоря это, я насмехаюсь над Вами. Совершенно напротив, я собираюсь сказать Вам комплимент,— и даже, пожалуй, очень большой комплимент. Только что приведенные мною рассуждения Ваши напомнили мне учение Шеллинга о творческом интеллекте, который созерцает свою собственную деятельность, но не сознает этого процесса созерцания и потому представляет себе его продукты, как извне данные об'екты. Конечно, у Вас это учение Шеллинга значительно видоизменилось и приняло, можно сказать, карикатурный вид. Но для Вас должно служить утешением уже одно то обстоятельство, что Вы — карикатура все-таки очень большого человека.

И заметьте, что, говоря Вам этот комплимент,—который, я согласен, может показаться Вам сомнительным,— я вовсе не хочу сказать, что, когда Вы делали свое самостоятельное дополнение к «философии» Маха, Вы знали, что Вы только видоизменяете чужое, и притом уже довольно таки старое, идеалистическое учение. Нет, я полагаю, что это

---

[1]) «Пережить» свое «переживание» мы можем только при воспоминании о чем-нибудь, прежде нами испытанном. Но у Вас, г. Богданов, речь идет *совсем не об этом*.

[2]) Вы нашли, что признание Махом и Авенариусом «психического» и «физического» за два отдельных ряда равносильно признанию известной «двойственности». Вы захотели устранить эту двойственность. Те многочисленные и глубокомысленные «почему?», с которыми Вы приставали к Маху и Авенариусу, служили очень прозрачным намеком на то, что Вы знаете секрет устранения неприятной двойственности. Да Вы и прямо заявили это. Теперь мы знаем, в чем состоит Ваш секрет: Вы об'являете «физическое» инобытием «психического». Это, в самом деле, *монизм*. Беда лишь в том, что это — *идеалистический* монизм.

старое учение, благодаря некоторым свойствам окружавшей Вас «среды», совершенно без Вашего ведома «отразилось» в Вашей голове, как «комплекс» философских выводов из главных приобретений «новейшего естествознания». Но идеализм остается идеализмом совсем независимо от того, сознает или не сознает его природу тот, кто его проповедует. Развивая на свой лад,—т.-е. искажая,—бессознательно усвоенный Вами идеализм, Вы «естественно» приходите к чисто идеалистическому взгляду на материю. И хотя Вы отклоняете то предположение, что, по Вашему мнению, «физическое» есть лишь «инобытие» «психического» [1]), но на самом деле, предположение это вполне соответствует истине. Ваш взгляд на материю и на все физическое, повторяю, насквозь пропитан идеализмом. Чтобы убедиться в этом, достаточно прочитать, например, хоть это Ваше глубокомысленнейшее соображение, относящееся к области физиологической химии: «Словом, следует признать наиболее вероятным, что организованный живой белок есть физическое выражение («или отражение») непосредственных переживаний *психического* характера, конечно, тем более элементарных, чем более элементарна организация этого живого белка в каждом данном случае» [2]). Само собою ясно, что химик и физиолог, которые захотели бы встать на эту точку зрения, должны были бы создать чисто идеалистические «дисциплины», вернуться к «спекулятивному» естествознанию Шеллинга.

Теперь уже не трудно будет понять, что собственно происходит, когда один человек воспринимает тело другого. Тут прежде всего надо обратиться к кавычкам, играющим такую важную роль в Вашей «философии», г. Богданов. Один человек видит вовсе не тело другого человека,—это материализм, недостойный «современного естествознания»!—он видит его «тело», т.-е. тело в кавычках, хотя эти последние он замечает только в том случае, если принадлежит к «эмпириомонистической» школе. А кавычки при теле означают, что «сие надлежит пони-

[1]) Кавычки стоят у меня здесь около тех трех слов, которые и у Вас ограждены ими от всяких попыток читателя понять их в прямом, т.-е. в правильном смысле. См. «Эмпириомонизм», кн. II, стр. 26.

[2]) «Эмпириомонизм», стр. 30. В другом месте Вы говорите: «Всякой живой клетке соответствует, с нашей точки зрения, некоторый, хотя бы незначительный комплекс переживаний» («Эмпириомонизм», кн. I, 134). Те которые подумали бы, что, говоря это, Вы намекаете на «клеточные души» Геккеля, впали бы в жестокую ошибку. У Вас соответствие между «живой клеткой» и хотя бы незначительным комплексом переживаний состоит в том, что эта клетка есть лишь «отражение» этого комплекса, т.-е. опять-таки его инобытие.

мать духовно», как выражается катехизис, или психически, как выражаемся мы с Вами, г. Богданов. «Тело» есть не более, как своеобразное отражение (отражение при посредстве неорганической среды) одного комплекса переживаний в другом таком же комплексе. Психическое (в кавычках и без оных) предшествует как «физическому» (и физическому), так и «физиологическому» (и физиологическому).

Вот, г. Богданов, Ваша книжная мудрость.

Вот смысл Вашей философии всей!

Или, чтобы выразиться скромнее, вот смысл того, что носит у Вас пышное название *систематизированной, исправленной подстановки.*

«С точки зрения систематизированной, исправленной подстановки,—вещаете Вы,—вся природа представляется, как бесконечный ряд «непосредственных комплексов», *материал* которых тот же, что и «элементы» опыта, а *форма* характеризуется самыми различными степенями организованности, от низших, соответствующих «неорганическому миру», до высших, соответствующих «опыту» человека. Эти комплексы взаимно влияют одни на другие. Каждое отдельное «восприятие из внешнего мира» есть отражение какого-нибудь из таких комплексов в определенном, сложившемся комплексе—живой психике; а «физический опыт»—результат коллективно-организующего процесса, гармонически об'единяющего такие восприятия. «Подстановка» же дает как бы обратное отражение отражения, более сходное с «отражаемым», чем первое отражение: так мелодия, *воспроизводимая* фонографом, есть второе отражение мелодии, им *воспринятой,* и она несравненно более похожа на эту последнюю, чем первое отражение—черточки и точки на валике фонографа» [1]).

Кто хоть на минуту усомнится в идеалистическом характере *подобной* философии, с тем бесполезно вести философские споры: тот совершенно безнадежен в философском отношении.

Я назвал бы Вас enfant terrible школы Маха, если бы столь тяжеловатый «комплекс непосредственных переживаний» мог быть сравнен с шаловливым и резвым ребенком. Но Вы во всяком случае разбоятали тайну школы, сказали вслух то, что она стеснялась говорить при чужих. Вы поставили идеалистические «точки» над теми идеалистическими «i», которыми характеризуется «философия» Маха. И, повторяю, Вам захотелось поставить эти точки по той причине, что «философия» Маха (и Авенариуса) показалась Вам недостаточно монистичной. Вы почув-

[1]) «Эмпириомонизм», кн. II, стр. 39.

ствовали, что монизм этой «философии» есть идеалистический монизм. И Вы взялись «дополнять» ее в идеалистическом духе. Орудием труда послужила Вам в этом случае, построенная Вами теория об'ективности. С ее помощью Вы легко изготовили все прочие Ваши философические благо...—скажем: благоприобретения. Вы сами признаете это в следующих строках, отличающихся, на Вашу беду, не в пример прочим строкам, выходящим из-под Вашего тяжеловесного пера, замечательной ясностью:

«Так как история психического развития показывает, что об'ективный опыт с его нервной связью и стройной закономерностью есть результат долгого развития и лишь шаг за шагом кристаллизуется из потока непосредственных переживаний, то нам оставалось только принять, что *об'ективный* физиологический процесс есть «отражение» комплекса непосредственных переживаний, а не наоборот. Дальше оставался вопрос: если «отражение», то в чем же именно? Ответ мы дали сообразно с принятой нами социально-монистической концепцией опыта. Признавая общезначимость об'ективного опыта за выражение его социальной организованности, мы пришли к следующему эмпириомонистическому выводу: жизнь физиологическая есть результат коллективной гармонизации «внешних восприятий» живого организма, из которых каждое является отражением одного комплекса переживаний в другом (или в нем самом). Другими словами: *физиологическая жизнь есть отражение жизни непосредственной в социально-организованном опыте живых существ*» [1]).

Эта последняя фраза:—«физиологическая жизнь есть отражение жизни непосредственной в социально-организованном опыте живых существ»—ручается как за то, что Вы идеалист, так и за то, что вы—«оригинальный» идеалист. Только идеалист может рассматривать физиологические процессы, как «отражение» непосредственных психических переживаний. И только окончательно зарапортовавшийся идеалист может утверждать, что «отражения», относящиеся к области *физиологической жизни,* являются результатом социальной организации опыта, т.-е. продуктом *жизни общественной.*

Но, разболтав тайну «эмпириокритицизма», Вы ровнехонько ничего не прибавили к этой «философской» доктрине, кроме ни с чем несообразных и непримиримо противоречивых измышлений. Читая эти измышления, испытываешь почти то же, что пришлось «пережить» Чи-

[1]) Эмпириомонизм», стр. 136. Подчеркнуто Вами.

чикову на ночлеге в доме Коробочки. Перина была мастерски взбита для него Фетиньей почти до потолка, но «когда, подставивши стул, взобрался он на постель, она опустилась под ним почти до самого пола, и перья, вытесненные им из пределов, разлетелись во все углы комнаты». Ваши «эмпириомонистические» измышления тоже подымаются почти до потолка: так много в них разных ученых терминов и мнимой премудрости. Но уже от легкого прикосновения критики из Вашей «философической» перины во все стороны летят перья, и удивленный читатель стремительно опускается вниз, чувствуя, что попадает в туманную глубину самой бессодержательной метафизики. И именно потому критиковать Вас совсем не трудно, но зато до последней ступени скучно. Это и побудило меня в прошлом году отвернуться от Вас и взяться за критику Вашего учителя. Но так как Вы претендовали на самостоятельное значение, то я вынужден был заняться разбором этой Вашей претензии Я показал, до какой степени несостоятельна Ваша «теория об'ективности», и до какой степени извращает естественную связь явлений Ваше учение о «подстановке». Этого довольно. Преследовать Вас дальше значило бы напрасно тратить время: читатель видит теперь, какую цену имеет Ваше «самостоятельное» любомудрие.

В заключение скажу одно. Не то печально, что в нашей литературе мог явиться такой «комплекс непосредственных переживаний», как вы, г. Богданов, а то, что «комплекс» этот мог играть в ней некоторую роль. Вас читали; некоторые Ваши философические книжки выдержали по нескольку изданий. Да и с этим еще можно было бы помириться, если бы Ваши сочинения покупались, читались и одобрялись только обскурантами [1]). Они не заслуживают лучшей духовной пищи. Но невозможно примириться с тем, что Вас читали и принимали всерьез люди передового образа мыслей. Это—крайне плохой знак. Это показывает, что мы переживаем теперь время беспримерного умственного упадка. Чтобы принять Вас за мыслителя, способного дать философское обоснование марксизму, нужно было не иметь решительно никаких сведений ни по части философии, ни по части марксизма. Невежество всегда нехорошо;

---

[1]) Уильям Джемс говорит, стараясь обосновать свою религиозную точку врения: «La réalité concrète se compose exclusivement d'expériences-individuelles». («Конкретная действительность состоит исключительно из личных опытов»). «L'expérience réligieuse». Paris—Genève. 1908, p. 417. Это равносильно тому утверждению, что в основе всякой действительности лежат «комплексы непосредственных переживаний». Джемс не ошибается, думая, что подобные утверждения настежь отворяют дверь для религиозного суеверия.

оно всегда опасно для всех людей, а особенно для тех, которые хотят итти вперед. Но его опасное значение удваивается для этих людей в периоды общественного застоя, когда они обязаны с особенной энергией вести «борьбу духовным оружием». Оружие, выкованное Вами, г. Богданов, совсем не годится для передовых людей: оно обеспечивает им не победу, а поражение. Хуже того. Сражаясь этим оружием, они сами превращаются в рыцарей реакции, прокладывая дорогу для мистицизма и всякого рода суеверия.

Очень ошибаются те наши иностранные единомышленники, которые думают, подобно моему другу Каутскому, что нет надобности ломать копья из-за той «философии», которая у нас распространяется Вами и Вам подобными теоретическими ревизионистами. Каутский не знает русских отношений. Он упускает из виду, что теоретическая буржуазная реакция, которая производит теперь настоящее опустошение в рядах нашей передовой интеллигенции, совершается у нас под знаменем философского идеализма, и что, вследствие этого, особенный вред грозят принести нам такие философские учения, которые, будучи идеалистическими по всему своему существу, в то же время выдают себя за последнее слово естествознания, чуждого всяких метафизических предпосылок. Борьба с такими учениями не только не излишня, но прямо обязательна, как обязателен протест против *реакционной* «переоценки ценностей», добытых продолжительными усилиями русской *передовой* мысли.

Я собирался было сказать несколько слов о Вашей брошюре «Приключения одной философской школы» (СПБ. 1908), но недостаток времени заставляет меня отказаться от этого намерения. Да и нет большой надобности в разборе этой брошюры. Я надеюсь, что этих моих трех писем совершенно достаточно для того, чтобы выяснить, как относятся философские взгляды той школы, к которой я принадлежу, к Вашим, милостивый государь, воззрениям, а главное—к воззрениям Вашего учителя Маха. Больше мне ничего и не нужно. Вести бесполезные препирательства есть тьма охотников, не из их я числа. Поэтому я лучше подожду, пока Вы напишите что-нибудь против меня в защиту своего учителя, или хотя бы в защиту своей собственной «об'ективности» и своей собственной «подстановки». Тогда опять поговорим!

Г. Плеханов.

Трусливый идеализм.

Иосиф Петцольд. Проблема мира с точки зрения позитивизма. Перевод с немецкого Р. Л. под ред. и с предисловием П. Юшкевича. Изд. «Шиповника» СПБ. 1909.

I

Книге, название которой я выписал, повидимому, суждено иметь большой успех в некоторых кругах нашей читающей публики. Во-первых, она посвящена изложению модной теперь в этих кругах философии. Ее цель заключается, по словам И. Петцольда, в том, чтобы «раз'яснить обыкновенно ложно истолковываемый центральный пункт позитивистского миропонимания, обоснованного Вильгельмом Шуппе, Эрнстом Махом и Рихардом Авенариусом, и понять это мировоззрение как исторически необходимое, логически неизбежное и таким образом, весьма вероятно, и окончательное в своих главных чертах» [1]). Этого достаточно теперь, чтобы привлечь к названному сочинению внимание многочисленных читателей, а кроме того Петцольд умеет писать с большой ясностью. Правда, ему свойственна не та настоящая ясность изложения, которая помогает превозмочь трудности предмета, а та фальшивая ясность, которая скрывает их от читателя. Это—ясность весьма поверхностного мышления, прекращающего свою работу именно там, где начинается его главная задача. Но и это не беда. Нам как раз и нужна теперь весьма поверхностная философия. Та читающая публика, которая раскупает сочинения гг. Богдановых, Валентиновых и Юшкевичей, оставляя лежать в книжных складах такое замечательное сочинение Энгельса, как его «Людвиг Фейербах», *эта* читающая публика не имеет и никогда не будет иметь ни малейшей нужды в глубоких философских произведениях. Вот почему есть все основания думать, что Петцольдова «Проблема мира» скоро выдержит несколько новых изданий.

[1]) Стр. VI.

Но так как я не разделяю модного теперь философского увлечения, и так как я не довольствуюсь той ясностью, которая скрывает трудности предмета, вместо того чтобы помогать их преодолению, то я считаю небесполезным подвергнуть критике главные мысли, высказанные в книге Петцольда. Как знать? Может быть, я и найду такого читателя, который склонен думать собственным умом вместо того, чтобы увлекаться философской модой. Чего не бывает на свете!

Основная мысль всей книги Петцольда выражена им самим в следующих словах: «Нет мира *в себе*, есть только мир *для нас*. Его элементами являются не атомы и не какие-либо другие абсолютные существа, а цветовые, звуковые, тактильные, пространственные, временные и т. п. «ощущения». Несмотря на это, вещи не только суб'ективны, представляют не только явления сознания, напротив, мы должны мыслить части окружающей нас среды, составленные из этих элементов, существующими так же, как и в момент восприятия, и тогда, когда мы их уже не воспринимаем» [1]).

Я оставляю пока в стороне вопрос о том, что собственно может означать положение, согласно которому «ощущения» должны быть рассматриваемы, как основные элементы мира. Я остановлюсь теперь вот на чем. «Нет мира *в себе*, *есть* только мир *для нас*». В этом уверяет нас Петцольд. Мы верим ему и говорим: «так как нет мира в себе, то нет ничего об'ективного, все вещи суб'ективны, и мир есть только наше представление». Мы хотим быть последовательны, но Петцольд этого не хочет. Нет,—возражает он нам,—несмотря на то, что есть только мир *для нас*, этот мир не есть только наше представление, и вещи—не только суб'ективны: они не только явления сознания. Мы допускаем и это: мы верим Петцольду. Но что же это значит, что вещи не только суб'ективны, что они—не только явления нашего сознания? Это значит вот что: несмотря на то, что есть только «мир для нас», есть также «мир в себе». А если есть мир в себе, то неправ Петцольд, возвестивший нам, что мира в себе не существует. Как же нам быть? Чему же верить? Чтобы вывести нас из затруднения, наш автор советует нам, как мы уже знаем, мыслить части окружающей нас среды «существующими так же, как и в момент восприятия, и тогда, когда мы их уже не воспринимаем». Но в том-то и беда, что такой совет совсем не выводит нас из затруднения: вопрос здесь не в том, *каковы* вещи в тот момент, когда мы их не воспринимаем, а в том, существуют ли они не-

[1]) Стр. V.

зависимо от нашего восприятия. У Петцольда выходит, что на этот вопрос нельзя ответить иначе, как утвердительно: да, вещи существуют независимо от нашего восприятия, т.-е. их бытие не прекращается даже и тогда, когда мы перестаем воспринимать их. Но этот ответ не согласен с тем, что думает и говорит *сам Петцольд*. Сказать, что вещь не перестает существовать и тогда, когда мы перестаем воспринимать ее, значит сказать, что она имеет такое бытие, которое не прекращается даже и тогда, когда вещь уже не существует «*для нас*». *Какое* же это бытие? Ответ ясен, как дважды два—четыре: *бытие в себе*. А Петцольд уверял, что бытия в себе нет. Еще раз спрашиваю: как же нам быть, *какому* же Петцольду верить? Тому ли Петцольду, который твердит, что «нет мира в себе», или же тому, который доказывает, что мир существует и независимо от нашего восприятия т.-е. что есть мир в себе? Это поистине Гамлетовский вопрос! Давайте разбираться в нем собственными силами, потому что мы напрасно стали бы ждать помощи от нашего автора—он сам не «ощущает» того противоречия, в котором он так *смешно* бьется.

II

Тезис

Нет мира *в себе*, есть только мир *для нас;* есть не только мир *для нас*, есть также *мир в себе*. Такова антиномия, в которой запутался Петцольд. Чтобы увидеть, где именно совершилось его логическое грехопадение, мы должны рассмотреть в отдельности то, что говорит он в пользу каждой из двух сторон этой антиномии.

Нет мира *в себе;* есть только мир *для нас*. Почему же так думает Петцольд?

Потому, что он считает совершенно несостоятельным *учение о субстанции*. Он говорит: «Представление о субстанции противоречит опыту. Ни в одной вещи мы не находим такого нечто, лежащего в основе, ничего, что составляло бы ее внутреннюю сущность и оставалось бы в ней постоянным при всех изменениях, обусловленных ходом времени и течением обстоятельств... Мы можем разложить вещи на целый ряд исключительно переменных качеств, на языке психологии—ощущений, т.-е. на видимое, осязаемое, звучащее, имеющее вкус и т. д., которые со временем могут замениться в каждой вещи другим видимым, осязаемым и т. д., но никогда даже самыми совершенными инструментами не сумеем мы обнаружить части, не определяемой своими качествами,

разыскать это лежащее в основе частей неопределимое. Это чисто умственная вещь, о которой действительность ничего не знает» [1]).

Далее, характеризуя развитие античной философии, Петцольд утверждает, что представление о субстанции неизбежно ведет к дуализму: «Гераклит и Парменид, сколь различно ни мыслили они о том, что собственно проявляется в качестве кажущегося—пребывающее ли в состоянии покоя бытие, или не знающее отдыха *становление*,—ведь оба были согласны насчет того, что глаза, уши, да и вообще все внешние чувства рисуют перед нами ложную картину мира и являются источником всех заблуждений, правды же можно ждать только от разума. И этот дуализм является неизбежным следствием представления о субстанции» [2]). Несколько ниже оказывается, что представление о субстанции, развиваясь самым логичным путем, превращается в представление о таком нечто, которое находится внутри вещей, подобно тому, как душа находится внутри тела, согласно взгляду анимистов: «Раз субстанция является в последнем счете всем, то она должна заключать в себе принцип движения и вообще изменения, а так как она вообще не может быть воспринята путем внешних чувств,—скорее, наоборот, чувства скрывают ее от нас,—и так как она, несмотря на это, в то же время самое существенное в каждой вещи, то она и скрыта в вещи именно как душа вещи» [3]).

Это, конечно, совсем неверно. Но мне важно здесь не то, что это неверно, а то, что это кажется верным Петцольду. Я задался целью изложить его собственными словами главные из тех доводов, которые приводятся им в пользу тезиса: нет мира *в себе;* есть только мир *для нас*. А для достижения этой цели мне необходимо сделать еще следующую выписку, где тоже речь пойдет о субстанции.

«Познание действительного мира после Протагора могло развиваться далее по прямой линии только при условии полного освобождения философии от представления о субстанции, при понимании того, что расхождение философских учений между собой основано лишь на бесплодных попытках найти какой-то фантастический абсолютный мир,—лишь на бездоказательной вере в какое-то абсолютное бытие, в какую-то абсолютную, ни от чего суб'ективного не зависимую, истину,—лишь на заблуждении, что за многим должно скрываться единое, за разнородностью бытия и действительности—нечто однородное, неизменное

---

[1]) Стр. 60—61.
Стр. 93.
[3]) Стр. 113—114.

постоянное. И если Протагор не успел или не сумел отлить в безукоризненные во всех отношениях положения своей концепции, до которой он дошел скорее путем гениальной интуиции, чем логического анализа, и не облегчил таким образом ее передачи дальнейшим поколениям, то задача разумных последователей заключалась именно в том, чтобы продумать до конца и осветить полным светом сознания новое учение» [1]).

Теперь нам достаточно известны доводы, приводимые Петцольдом в защиту своего тезиса. Нужно признать, что в пределах этой защиты наш автор по-своему логичен. В самом деле, сказать, что никакой субстанции не существует, значит сказать, что нет мира в себе, а есть только мир для нас, для воспринимающих суб'ектов. Но что же такое эти «мы», эти воспринимающие суб'екты? Не следует ли приписать им *субстанциальное* значение? Не должны ли мы предположить, что человеческое я и есть та *субстанция,* которая лежит в основе *феноменов?* Если бы Петцольд сказал: да, то это маленькое словечко означало бы полное отречение от всего сказанного им *против* существования субстанции. Но он, подобно своим учителям, Маху, Авенариусу и Шуппе, отказывается произнести это маленькое словечко. Он не придает человеческому я субстанциального значения. Он говорит: «Протагор уже знал, что душа ничто вне ее содержаний, и что, следовательно, эти содержания не нуждаются в особом носителе. Он знал также, что основой душевной жизни, к которой уже присоединяется все остальное, являются чувственные ощущения. Этим самым он принципиально уже стал на точку зрения нашей современной «психологии без души», и этим были даны предпосылки для плодотворного исследования душевных фактов» [2]). Тут он опять логичен, но если нет «я» как субстанции, которая *испытывает* ощущения, и нет вещи в себе как субстанции, *причиняющей* эти ощущения, то что же у нас остается? У нас остаются именно только эти ощущения, которые превращаются таким образом в основные элементы мира. Кто отрицает понятие о субстанции, тот логически приходит к «махизму».

Обосновав свой *тезис,* Петцольд запевает песню победы. «Раз наука окончательно преодолела представление о субстанции,—говорит он,—тем самым закончен и целый период мышления, длившийся в течение многих тысячелетий. Главнейшая задача прежней философии разрешена.

[1]) Стр. 110.
[2]) Стр. 111.

Закончена история философии в прежнем ее смысле, так как прежде всего это была история представления о субстанции, история метафизики [1]).

В известном смысле это, действительно, так. Если устранено понятие о субстанции, то тем самым устранены и важнейшие из тех вопросов, над которыми так долго билась философия. Между ними самое важное место занимают вопросы о суб'екте, об об'екте и об их взаимном отношении. Если «позитивизм» Петцольда дает нам право устранить эти труднейшие вопросы, как пустые «метафизические» выдумки, то он чрезвычайно облегчает дело философа. К сожалению, этого права он нам не дает и дать не может. Мы очень хорошо видим это на примере самого Петцольда, у которого за *тезисом* следует *антитезис*.

III

Антитезис

Есть не только *мир для нас;* есть также *мир в себе*. Наш автор доказывает это, по крайней мере, с таким же успехом, с каким он обосновывает свой тезис.

Он решительно отказывается признать ту мысль Канта, что разум диктует свои законы природе. «Не мышление определяется вещами, а вещи мышлением,—восклицает он.—Вот гордый и роковой Коперников переворот; ему пало на долю дать снова простор разгулу рационалистической страсти, которую обуздывал в себе Кант благодаря своим широким естественно-научным познаниям и интересам, но которая оказалась безудержной у его последователей, пришедших к нему от теологии» [2]). Это совершенно справедливо. И не менее справедливо следующее замечание Петцольда: «Если закономерность явлений порождается лишь мозгом, приходится стать в тупик перед вопросом: как же было возможно развитие организмом вплоть до образования головного мозга? Отсюда ясно следует: тот, кто считает, что вещи определяются мышлением, предается телом и душой в лапы чорта трансцендентности, во власть той метафизики, которую Кант хотел во что бы то ни стало устранить из всех наук, и к которой он все же и сам попал в об'ятия» [3]).

---

[1]) Стр. 211—212.
[2]) Стр. 181.
[3]) Стр. 182.

Но если нелепо говорить, что вещи определяются *мышлением*, то не менее нелепо утверждать, что они определяются *ощущением*, и если тот, кто говорит, что они определяются мышлением, попадает «в лапы чорта трансцендентности», то не минует этих страшных лап и тот, кто утверждает, что они определяются ощущением. Первому из этих двух плохих мыслителей, в самом деле, следует задать вопрос: «как же возможно было развитие организмов вплоть до образования головного мозга»? Но с подобным же вопросом приходится обратиться и ко второму из наших плохих мыслителей: как же возможно было развитие вселенной вплоть до образования организмов, способных иметь ощущения? На этот вопрос у него может быть только один ответ: вселенная состояла тогда из тех элементов, которые в организме становятся ощущениями. Но это уже—Геркулесовы столбы «трансцендентности».

Однако, это мимоходом. Моя задача заключается здесь не в том, чтобы опровергать Петцольда, а в том, чтобы указать на те доводы, с помощью которых он доказывает правильность своего антитезиса. Последуем же за ним.

Самый главный из этих доводов заключается, по моему мнению, в следующих замечательных строках:

«Попробуем-ка нарисовать перед собой возможно отчетливо картину того, как сложатся обстоятельства, если мы перестанем верить в независимое от нас существование вещей. Как только я закрываю глаза, все предметы, которые я сейчас лишь видел перед собой, исчезают не только из сферы моего восприятия, но и вообще исчезают; как только я открываю глаза, они снова тут, они снова возникают. Во время моего глубокого сна вселенная окончательно исчезает, чтобы возникнуть из абсолютного ничто при моем пробуждении. Разве не ясно, что мысли о подобных превращениях могут прийти в голову лишь тому, кто привык обо всем думать с точки зрения уходящих и приходящих представлений? Разве может поддаться подобной бессмыслице тот, кто с самого начала признает за физическим, телесным, за «не-я» столь же самостоятельное существование, как и за психическим, душой, за «я»? Где же в этом случае место тому факту, что вещи, совершенно независимо от того, открыты или закрыты у меня глаза, всегда сызнова появляются на старом или на другом каком, независимом от моего мышления, месте; где место тому факту, что между вещами существует вполне последовательная и закономерная связь?» [1]).

[1]) Стр. 197—198.

Это—победоносное опровержение взгляда людей, отказывающихся «верить в независимое от нас существование вещей», т.-е. в существование мира в себе. Но Петцольд не ограничивается этим победоносным опровержением. Он не дает никакой пощады разбитому им идеализму и окончательно добивает его аргументами, соединяющими в себе несокрушимую логическую основательность с едкостью злой сатиры.

«Конечно,—продолжает он,—истинный идеалист не может удовлетвориться и этим скудным понятием об опыте. Фактически, для него существует лишь настоящий момент. Для него отнюдь не является установленным, что существует мир и история человечества, что имеется в мире стремление к развитию, что он сам раньше был ребенком и вырос как физически, так и душевно, что он вчера, что он за момент перед настоящим моментом тоже жил,—все это ведь может быть лишь заблуждением, лишь цепью представлений, переживаемых в данный момент, лишь искусной гипотезой, созданной в целях логического истолкования того, что действительно воспринимается в настоящий момент:—пусть попытаются доказать ему обратное!» [1]).

Кто не хочет блуждать в этом лабиринте нелепостей, тот непременно должен признать, что вещи существуют независимо от нашего представления о них, т.-е. не только для нас, т.-е. также и в себе. Что и требовалось доказать. Но если доказан антитезис, то как же быть с тезисом? Если мир существует также и в себе, если он существовал уже тогда, когда нас еще совсем не было, т.-е. если он существует *не только для нас,* то как же Петцольд утверждает, что он существует *только для нас?* Мы знаем теперь, как доказывается тезис и как доказывается антитезис; мы знакомы с обеими сторонами антиномии, но мы не видим выхода из нее, мы не видим даже и намека на синтезис, и эта безвыходность нашего положения является горьким упреком по адресу нашей логики. Надо во что бы то ни стало найти выход!

IV

«Вся трудность мыслить комплексы элементов оптического и тактильного порядка (как красное, синее, круглое, угловатое, призматическое, конусообразное, твердое, мягкое, жесткое и т. д.) существующими помимо их восприятия,—говорит Петцольд,—проистекает из трудности отделаться от представления об абсолютном бытии и проник-

[1]) Стр. 198.

нуться идеей относительности существования. Великая идея Протагора еще до самого недавнего времени пользовалась лишь весьма незначительным влиянием. Да и Юм со своими идеями потерпел крушение, не найдя дороги к принципиальному релятивизму. У него (как уже у Гоббса) мы находим лишь некоторые начатки релятивизма, и лишь *Эрнст Мах* и *Авенариус* снова открыли глубоко погребенную истину и возвели ее на степень главного фактора своего мировоззрения» [1]).

Эти слова дают нам понять, что выхода из антиномии, в которой мы заблудились, надо искать не со стороны антитезиса, а со стороны тезиса. Мир имеет также и независимое от нас существование, но это его существование ни в каком случае не может быть признано бытием в себе. Он существует *не только для нас;* но это его существование *не только для нас* тождественно с его существованием *только для нас*. Мы утверждаем антитезис; но мы утверждаем его лишь для большей славы тезиса. Таково решение, на которое намекают только что приведенные мною слова Петцольда. Вы считаете его невозможным? Вы ошибаетесь. Вы не достаточно знакомы с «новым» позитивизмом [2]). Послушайте Петцольда:

«Вообразим себе наблюдателя А, стоящим перед цветущей яблоней и поверяющим нам результаты своих наблюдений. Описание, даваемое им, совпадает с собственными нашими наблюдениями. Предположим, что он отворачивается от дерева и, по его словам, больше не воспринимает его. Это не оказывает никакого влияния на наше собственное восприятие этого дерева. Дерево продолжает существовать, и оно в своем существовании для нас независимо от восприятия А. При этом мы, устранив представление о субстанции, уже не делаем различия между нашим «образом» восприятия дерева и самой воспринимаемой частью дерева: в процессе восприятия мы непосредственно охватываем предмет в его воспринимаемых частях. Если мы теперь предположим, что наблюдатель А принципиально совершенно подобен нам, что он так же ощущающий и мыслящий человек, как и мы, что мы находимся принципиально в том же положение по отношению к дереву, как и он, мы тем самым при-

---

[1]) Стр. 199—200.

[2]) Я называю позитивизм Петцольда *новым* потому, что он разрывает со старым позитивизмом Огюста Конта и Милля. «На-ряду с идеализмом, опирающимся на Канта, — читаем мы на стр. 195 разбираемого нами сочинения Петцольда, — существует еще и позитивный идеализм. Он не знает никаких априорных условий опыта (Конт, Милль), но, как чистый феноменализм, логически столь же несостоятелен, как первый». Я очень прошу читателя заметить эту причину разрыва «нового» позитивизма со старым.

знаем и независимость существования дерева от нашего собственного восприятия: так же как продолжало дерево существовать, когда отвернулся от него А, так будет оно существовать и тогда, когда отвернемся от него мы сами. Отрицая или сомневаясь в этой независимости, мы тем самым отрицаем или сомневаемся в существовании других людей. Пока мы не решаемся на это, у нас нет никакой возможности отрицать дальнейшее существование вещей после прекращения процесса нашего восприятия [1]).

Теперь вы видите, *каким образом* прекращается тяжба между тезисом и антитезисом. Вы понимаете также, *почему* она прекращается во славу тезиса. Устранив представление о субстанции, мы уже не делаем различия между нашим «образом» восприятия дерева и самой воспринимаемой частью дерева. Дуализм между бытием в себе и бытием для нас уступает место тому монизму, в котором бытие в себе уже не различается от бытия для нас. Правда, этот монизм сильно смахивает на крайний суб'ективный идеализм: если мы не различаем бытия в себе от бытия в нашем восприятии, то бытие «цветущей яблони» должно считаться прекращенным, как только мы отворачиваемся от нее, т.-е. перестаем ее воспринимать. Однако это было бы в самом деле так только в том случае, если бы мы отрицали существование других людей, или, по крайней мере, сомневались в нем. Но мы совсем не грешим этим грехом. Совершенно напротив! Мы, нимало сумняшеся, «воображаем» себе наблюдателя А, который и воспринимает за нас «цветущую яблоню» в то время, когда мы стоим, повернувшись к ней спиной. Так как она продолжает существовать в его восприятии, то из этого следует, что она имеет независимое от нас существование. А это значит, что мы сохраняем за антитезисом все его законные права. Но так как, с другой стороны, независимое от «нас» существование дерева, есть не более, как его существование в восприятии наблюдателя А, т.-е. существование только для «нас», то выходит, что дерево не имеет никакого бытия в себе. Другими словами: выходит, что хотя антитезис как-будто сохранил все свои законные права, так блистательно защищенные Петцольдом, но тяжбу-то выиграл все-таки не он, а тезис. И с какой легкостью решено было это поистине казусное дело! Достаточно было употребить, *в одном и том же рассуждении,* слово «*мы*» в двух различных смыслах: сначала (при доказательстве антитезиса) в смысле местоимения единственного числа, т.-е. вместо «*я*», а потом (с тех пор, как появляется

[1]) Стр. 200.

на сцене «наблюдатель А») в смысле того же местоимения, взятого во множественном числе, т.-е. в смысле настоящего «*мы*», обозначающего не одно лицо, а многих лиц. Eins, zwei, drei, Geschwindigkeit ist keine Hexerei!

Но как ни достойна удивления die Geschwindigkeit нашего автора, я позволяю себе, однако, напомнить ему тот страшный вопрос, которым, как богатырской палицей, разил он идеалистов, защищая свой антитезис: «как же было возможно развитие организмов вплоть до образования головного мозга?» В настоящем случае вопрос этот получает такой вид: «как же возможно было развитие «цветущих» деревьев вплоть до того времени, когда появился наблюдатель А, продолжающий смотреть, по крайней мере, на одно из них, в то время когда «мы» с г. Петцольдом от него отворачиваемся?» На этот страшный вопрос может быть только два ответа. Один из них гласит: до появления «нас» с наблюдателем А никаких деревьев не существовало. Этот ответ имеет ту большую невыгоду, что противоречит выводам геологии, т.-е., точнее сказать—палефитологии, но зато отличается тем великим преимуществом, что с ним вполне совпадает основное положение книги Петцольда: нет никакого бытия в себе; мир существует только для нас. Другой ответ, по смыслу своему, прямо противоположен первому: деревья существовали уже в такое время, когда еще не было «нас». Этот ответ вполне подтверждается выводами палефитологии, но причиняет «нам» с г. Петцольдом ту неприятность, что им ниспровергается, как карточный домик, все учение «нового» позитивизма. Ведь если деревья существовали в такое время, когда нас еще не было, то это именно значит, что мир существует не только для нас, но также и в себе.

Кстати, если мы признаем независимое существование мира *только* потому, что верим в существование других людей, то мы обеими ногами продолжаем стоять на почве «чистого феноменализма». Но «чистый феноменализм» есть, по признанию самого Петцольда, не что иное, как одна из разновидностей идеализма (см. выше презрительное замечание нашего автора насчет Огюста Конта и Милля). Поэтому и самого Петцольда нельзя не отнести к идеалистам [1]). Но его идеализм не сознает самого себя и боится своей собственной сущности. Это—бессознательный и трусливый идеализм.

---

[1]) В самом деле. В своей попытке решить интересующую нас антиномию он не выходит из пределов известного, чисто идеалистического положения *Шуппе* «Kein Gegenstand ausserhalb des Bewusstseins».

Этот трусливый идеализм мнит себя *монизмом,* так как ему кажется, что он устранил «*дуализм*» бытия в себе и бытия для нас. Но каким логическим путем «устранил» он этот мнимый дуализм? Путем признания того, что независимое от нашего представления существование предмета есть лишь его существование в представлении других людей: цветущая яблоня существует независимо от меня; это доказывается тем, что она существует не только в моем представлении, но также и в представлении «наблюдателя А» и других «я». Но если оно существует в представлении каждого из этих «я», не имея никакого «бытия в себе», то ему свойственно столько же существований, сколько имеется «у нас» наблюдателей. Вместо *монизма* у нас получается нечто вроде пародии на *плюрализм.* И «мы» опять не замечаем этого «оборота», потому что «наш» идеализм не только труслив, но и бессознателен.

V

Недаром сказано: познай самого себя. Бессознательный идеализм Петцольда имеет недостатки, свойственные всякому идеализму вообще. Но к недостаткам, свойственным всем разновидностям идеализма, у него присоединяются еще особые недостатки, причиняемые его бессознательностью. Сознательный идеализм не отказывается решать основной вопрос всей новейшей философии,—вопрос о взаимном отношении суб'екта и об'екта, хотя и плохо отвечает на этот вопрос. Бессознательный же идеализм Петцольда уклоняется от рассмотрения этого вопроса под тем предлогом, что самый этот вопрос теряет свой смысл, едва только мы отказываемся от представления о субстанции. Но именно потому, что бессознательный идеализм Петцольда,—именующий себя новым или настоящим позитивизмом,—уклоняется от решения вопроса о взаимном отношении суб'екта и об'екта, вопрос этот дает себя чувствовать в рассуждениях его последователей самым неожиданным и бесцеремонным образом. Его гонят в дверь—он влетает в окно.

В самом деле, читатель помнит, что мы, по предложению Петцольда, вообразили себе наблюдателя А, «принципиально совершенно подобного нам» и стоящего перед цветущей яблоней. Мы поступили так, надеясь, что этот джентльмен выведет нас из того затруднительного положения, в котором очутились мы, застрявши в антиномии между тезисом Петцольда и его же антитезисом. Теперь уже мы знаем, что он оказал нам весьма сомнительную услугу, приведя нас прямым путем в область идеализма, от которого мы с Петцольдом отмахивались обе-

ими руками. Но этим далеко не исчерпываются неприятности, связанные для нас с его появлением «перед яблоней». Его, казавшееся столь невинным, появление «перед яблоней» на самом деле означало неожиданное появление перед нами того самого вопроса о взаимном отношении суб'екта и об'екта, от которого мы с Петцольдом надеялись отговориться. Оно показало нам, что серьезные философские вопросы, подобно вещам, существуют совершенно независимо от того, хотят или не хотят люди считаться с ними.

Наблюдатель А «принципиально совершенно подобен нам»; «он так же ощущающий и мыслящий человек, как и мы». Это прекрасно. Но спрашивается: существует ли он только «*для нас*», или же существует также и «*в себе*»?

Чтобы решить этот вопрос, предположим на минуту, что наблюдатель А существует только в нашем представлении (недаром же Петцольд приглашал нас «вообразить», что он существует). В таком случае ему свойственно, конечно, только бытие «*для нас*» и чуждо всякое бытие «*в себе*». Он совсем не похож ни на какую субстанцию. Это тоже хорошо. Но плохо то, что в этом случае его появление (в нашем воображении) не дает нам даже и того мнимого решения мучащей нас антиномии, какое надеялся найти, изобретая этого джентльмена, наш автор: ведь в этом случае наблюдатель А существует, правда, для нас, но вовсе не существует независимо от нас. А еще хуже то, что если все «другие люди», подобно джентльмену А, существуют только в нашем представлении, то мы оказываемся безнадежными солипсистами, и тогда мы не имеем ни малейшего логического права верить в существование,—т.-е. в действительное существование, а не только в существование в нашем воображении, «других людей». Но Петцольд и сам не откажется, конечно, признать, что солипсизм не решает ни одного вопроса философии, а представляет собою какую-то насмешку над нею.

Нам остается предположить, что джентльмен А существует *не только* в нашем представлении. Но, делая эту гипотезу, мы вспоминаем, к каким печальным последствиям повела допущенная Петцольдом двойственность в употреблении словечка «мы». Поэтому мы хотим сначала условиться в терминологии.

Слово «мы» обозначает здесь всех людей, кроме джентльмена А. И то предположение, что джентльмен А существует не только в нашем представлении, означает, что он существовал бы даже в таком случае, если бы мы не имели о нем *никакого* представления. Имеем ли мы право сделать такую гипотезу? Не только имеем право, но обязаны

сделать ее, потому что противоположная гипотеза, как мы видели, совсем несостоятельна. Но что же получается у нас, благодаря тому, что мы делаем эту гипотезу? Получается то, что наблюдателю А свойственно не только бытие «*для нас*», но и бытие «*в себе*».

Вопрос решен, но решен вовсе не в том смысле, в каком пытался решить его Петцольд. Этот последний искал решения, исходя из той мысли, что бытие в себе невозможно. А оказалось, что вопрос можно решить,—не приходя к нелепости солипсизма,—только опираясь на ту мысль, что необходимо допустить бытие в себе. Иначе сказать: если вы хотите прийти к истине, то идите к ней путем, противоположным тому, на который зовет вас «позитивист» Петцольд.

Мы запомним это. А теперь пойдем дальше. Что же это за штука то бытие в себе, которое мы вынуждены были признать вопреки доводам нашего автора? Кому оно свойственно? Оно свойственно, между прочим, мне, вам, наблюдателю А,—который есть, по словам Петцольда, «так же ощущающий и мыслящий человек, как и мы» — и, наконец, всем «другим людям». Теперь скажите, представляем ли собою мы с вами, представляют ли собою все другие люди нечто недоступное познанию? Кажется, что нет. Почему же Петцольд думал, что бытие в себе свойственно только непознаваемой субстанции? Просто потому, что он имеет неправильное понятие о бытии в себе. Он выдает себя за позитивиста самоновейшего толка, а на деле оказывается идеалистом, держащимся совершенно устарелой и совершенно несостоятельной теории познания. Это кажется невероятным, но это так кажется единственно потому, что слишком уже много кричали о своем позитивизме «философы» той школы, к которой принадлежит Петцольд. Им поверили на-слово, что было очень и очень неосторожно.

Мы предположили, что наблюдатель А существует, несмотря на то, что все остальное человечество не имеет о нем ни малейшего представления. Теперь предположим, что «мы» открыли, наконец, существование наблюдателя А. Вследствие этого он стал существовать «*для нас*». Имеем ли «мы» какое-нибудь основание думать, что вследствие этого прекратилось его бытие в себе? Нет, потому что открыть существование джентльмена А, еще не значит уничтожить его. А если нет, то оказывается, что наш джентльмен существует теперь двояким образом: 1) *в себе* и 2) *для нас*. В первом случае он есть вещь в себе, а во втором—явление. Иначе и быть не может. Совершенно то же, что я говорю здесь о наблюдателе А, я утверждаю и о вас, читатель. Вы, во-первых, существуете в себе, а во-вторых, для меня, т.-е. в моем пред-

ставлении. Прав ли я? Может быть, Вы, в качестве «позитивиста» новейшего толка, найдете это мое утверждение «метафизическим» и скажете мне, что такое удвоение «не нужно» [1])? Может быть, Вы потребуете, чтобы я отверг Ваше бытие в себе и признал, что Вы существуете только для меня, т.-е. в моем представлении? Наперед говорю: я никогда не соглашусь на это, потому что если бы я на это согласился, то я пришел бы к солипсизму, а мы с Петцольдом решительно отвергаем солипсизм.

Что же все это значит? Да то и значит, что Петцольд безнадежно путается в противоречиях, и что его «позитивизм», обещающий нам коренным образом устранить самый вопрос о взаимном отношении об'екта и суб'екта, совершенно неожиданно для себя наталкивается на этот важный вопрос и разбивается об него вдребезги.

VI

Теперь я приглашаю читателя вспомнить, посредством каких доводов защищал наш автор свой тезис.

Он говорил (см. выше), что представление о субстанции противоречит опыту, так как «мы можем разложить вещи на целый ряд исключительно переменных качеств, на языке психологии, ощущений... но никогда... не сумеем мы обнаружить части, не определяемые своими качествами». Это его рассуждение, которое он считает неопровержимым и к которому он возвращается чуть не на каждой странице своей книги, именно и доказывает, что он сам еще не вышел из круга устарелой и поистине схоластической теории познания.

Для людей, переросших эту схоластическую теорию,—например, для материалистов, на которых Петцольд смотрит сверху вниз, не имея для этого решительно никакого основания,—речь идет вовсе не о том, получится ли какой-нибудь остаток после того, как мы «разложим» вещь на ее «качества». Согласно их учению, такая постановка вопроса прямо нелепа. Качество вещи вовсе не есть ее составная часть. В этом не трудно убедиться, взяв для примера хотя бы такую, всем известную вещь, как вода: если мы разложим воду на ее составные части, то мы получим кислород и водород. Эти два элемента суть составные части

---

[1]) «Если Кант таким образом не порывает с ненужным удвоением мира на вещь в себе и явление,—говорит Петцольд,—если он по сравнению со своими предшественниками даже идет назад...» и т. д. (стр. 188 разбираемой мною книги).

воды. Но можно ли назвать их ее *качествами?* Это было бы простительно разве только для гоголевского Поприщина.

Что же мы называем качествами вещи? Ее качествами,—или, чтобы употребить более общий и более точный, в данном случае, термин, ее свойствами,—мы, материалисты, называем ее способность изменяться известным образом, при известных условиях, и вызывать соответствующие изменения в других вещах, так или иначе связанных с нею. Пример: вода при 0^0 замерзает. Эта ее способность замерзать при указанной температуре, несомненно, принадлежит к числу ее свойств. Далее. Замерзшая вода (лед), соприкасаясь с нашим собственным телом, вызывает в нем известные перемены состояния, нередко ведущие за собою болезненные процессы, например, воспаление. Эта способность льда вызывать известные процессы в нашем теле при более или менее продолжительном соприкосновении с ним тоже должна быть признана его свойством. Те перемены в состоянии нашего тела, которые вызываются прикосновением к нему льда, сопровождаются *ощущением холода.* Способность льда вызывать в нас это ощущение опять называется его свойством. Для Петцольда все свойства всех тел «разлагаются» на ощущения. Он думает так потому, что стоит, как мы уже знаем, на идеалистической точке зрения, хотя и очень боится в этом признаться самому себе и другим. На самом же деле ощущение есть только суб'ективная сторона того процесса, который начинается при воздействии данного тела,—скажем, того же льда,—на другое тело, известным образом организованное, например, на тело человека. С очень давних пор идеалисты выдвигают против материалистов то соображение, что человеку «даны» только его ощущения и представления, и что, поэтому, он может знать только свои ощущения и представления, между тем как вещи в себе,—служащие, по мнению материалистов, причиной ощущений,—остаются недоступными для познания. Идеалисты считают это соображение в высшей степени важным. Однако оно не выдерживает даже и легкого прикосновения серьезной гносеологической критики. Что значит знать данную вещь? Это значит иметь правильное представление об ее свойствах. А представление об ее свойствах всегда основывается у нас на тех ощущениях, которые испытываем мы, подвергаясь ее воздействию. Знание, как и ощущение, всегда суб'ективно, потому что процесс познания есть не что иное, как процесс возникновения известных представлений в суб'екте. И нужно много философской наивности для того, чтобы считать в высшей степени важным гносеологическим открытием обнаружение того, что заранее дано в самом понятии знания. Твердить: наше знание суб'-

ективно—значит повторять простую тавтологию. Вопрос не в том, суб'ективно ли знание: это разумеется само собою. Вопрос в том, может ли знание быть истинным. Иначе сказать: могут ли представления о свойствах вещи, возникающие у суб'екта, соответствовать, т.-е. не противоречить, действительным ее свойствам? А на этот вопрос не трудно ответить, вспомнив, что наши представления о вещи создаются на основании тех ощущений, которые испытываем мы, приходя, так или иначе, в соприкосновение с нею. Если мы, на основании прежних наших соприкосновений с вещью, составили себе такое представление об ее свойствах, которое не соответствует действительности, то рано или поздно мы почувствуем это несоответствие при новых столкновениях с нею. Так, если бы мы считали, что вода не может приходить в твердое состояние,—дикие туземцы жарких стран, в самом деле, не имеют никакого представления об этом ее свойстве,—то мы увидели бы свою ошибку, как только нам представился бы случай наблюдать замерзание воды. Опыт есть судья, решающий в последней инстанции вопрос о том, соответствует ли свойствам об'екта то представление об этих свойствах, которое составилось в голове суб'екта. Этому судье нужно подчас много времени для того, чтобы решить тот или другой из бесчисленных вопросов этого рода. Старик отличается подчас весьма досадной медленностью; но, говоря вообще, чем старше становится наш судья, тем больше пропадает у него этот недостаток. А кроме того, как ни долго «копается» он, все-таки он должен быть признан вполне надежным судьею. Если бы представления суб'екта, например, уже хорошо знакомого нам наблюдателя А, об окружающем его внешнем мире не соответствовали хотя бы только отчасти действительным свойствам этого мира, то он просто-напросто не мог бы существовать: он погиб бы в борьбе за существование, как погибают в ней все нецелесообразные организации. Таким образом самый тот факт, что суб'екты *существуют*,—т.-е. существуют в действительности, а не в представлении каких-нибудь философствующих сверх-суб'ектов,—ручается нам за то, что свойственные им знания не только «суб'ективны», но также и истинны, по крайней мере, отчасти, т.-е., что они, по крайней мере, отчасти соответствуют действительным свойствам мира. Ту же мысль можно выразить иначе: *тот самый факт, что существуют мыслители, утверждающие непознаваемость внешнего мира* (т.-е. мира, лежащего за пределами ощущений), *ручается нам за его познаваемость.*

Совсем не разобравшись в этом вопросе, Петцольд, воспитанный в идеалистических предрассудках, решил, что если суб'екту «даны»

только его ощущения, то нет решительно никакой надобности предполагать существование какой-нибудь внешней причины этих ощущений. Он отверг существование вещей в себе. Но, отвергнув существование вещей в себе, он признал, как мы видели, существование «других людей». А признав существование «других людей», он *тем самым признал* существование вещей в себе, потому что каждый данный человек есть, как мы уже видели, человек (а следовательно и вещь) в себе и в то же время человек (а следовательно и вещь) для другого, т.-е. для своего ближнего. И тут отнюдь нет никакого дуализма, нет никакого ненужного удвоения, так как с тех пор как существуют другие люди, еще ни один из них, насколько мы знаем, не «удвоился» вследствие того, что каждый из них существует не только в себе (и как сознательное существо для себя), но также и для других [1]). Если Петцольд запутался в противоречиях, то это произошло именно потому, что он не имел никакого понятия о материалистической теории познания. Ему известна была только та идеалистическая гносеология, согласно которой знание, основывающееся на ощущениях, не есть настоящее знание, так как оно будто бы не открывает нам истинной природы вещей, а знакомит нас только с их внешностью. Он наивно полагал, что все мыслители, признающие бытие вещей в себе, должны быть согласны между собою «насчет того, что глаза, уши, да и вообще все внешние чувства, рисуют перед нами ложную картину мира и являются источником всех заблуждений». Держась того, совершенно ошибочного, убеждения, что вещи, которым свойственно было бы бытие в себе, не могли бы быть восприняты путем внешних чувств («скорее, наоборот, чувства скрывают их от нас»), он ополчился на учение о бытии в себе, сделав из борьбы с этим учением главную задачу философии. После того, что сказано мною выше о нашем с вами, читатель, бытии в себе, я не вижу надобности доказывать, что Петцольд ошибался, приписывая всем мыслителям, признающим такое бытие, стремление «найти какой-то фантастический абсолютный мир», сопровождаемое верой в какое-то абсолютное бытие, в какую-то абсолютную, ни от чего субъективного не зависимую истину. Это огромная и до крайности печальная по своим последствиям ошибка была вызвана тем, что Петцольд, как я уже заметил, плохо знал материалистическую теорию познания, будучи знаком лишь с идеалистической гносеологией, в самом деле грешившей

[1]) «Das Ding ist hienach für sich, und *auch* für ein anderes, ein *gedoppeltes* verschiedenes Sein; aber es ist auch *Eins*» (*Hegel*, Phänomenologie des Geistes, Bamberg und Würzburg 1887, S. 51). См. сделанное мною выше примечание о *плюрализме* Петцольда.

подчас,—например, в лице Платона,—всеми указанными им грехами [1]). И только потому, что он плохо знал материалистическую гносеологию, получившую стройный вид уже у Фейербаха, он обратился к Протагору, известное положение которого: «человек—мера вещей» подкупило его своей обманчивой простотой и очевидностью. Но мы уже знаем, что этому положению Протагора не суждено было вывести нашего автора из лабиринта неразрешимых и подчас высококомичных противоречий.

VII

Характеризуя философию Парменида, Петцольд с упреком говорит, что ею даже не возбуждался вопрос о том, «находится ли мир видимости, имеющийся ведь налицо и подчиненный известной закономерности, в какой-нибудь связи с действительным миром единого сущего, и, если находится, то какова существующая между ними связь» [2]). А между тем,—прибавляет наш автор,—ум, не мыслящий формально, считал бы этот вопрос самым важным. Я очень рад, что могу согласиться с Петцольдом хоть в этом. Указанный им вопрос, в самом деле, имеет коренную важность. Но беда в том, что, как мы видели, сам Петцольд не только не справился с этим вопросом, но даже не сумел подойти к нему: ведь он тоже не догадывается о том, что ощущения и представления людей могут находиться в закономерной связи с внешним миром. Я не скажу, что Петцольд не умел подойти к этому вопросу вследствие того, что он принадлежит к числу «умов, мыслящих формально». Конечно,

[1]) В интересах справедливости замечу, однако, что даже материалисты не отказывались иногда повторять идеалистические фразы о непознаваемости вещей в себе. Так было, иногда, например, с Гольбахом. Но то, что у материалистов являлось простой непоследовательностью, служило у идеалистов основой всей гносеологии. Это существенная разница.

Прибавлю еще, что различие между идеалистической гносеологией, с одной стороны, и материалистической — с другой, сказалось уже в древней философии. В. Виндельбанд, выясняя «главное различие», существовавшее между Платоном и Демокритом в теоретико-познавательном отношении, говорит: «Последний также требовал, рядом с познанием через восприятия (σκοτιη γνωμη), понимаемым и оцениваемым в Протагоровом смысле, еще истинного знания (γνησιη γνωμη), получаемого посредством мышления; но он полагал, что одно можно вывести из другого; он устанавливал между ними разницу только в степени, но не по существу, и потому с помощью мышления, оперирующего понятиями, он нашел не новый бестелесный мир, а только основной элемент того же телесного мира — атомы. *В. Виндельбанд*, «Платон». СПБ. 1904, стр. 84, примечание.)

[2]) Стр. 85.

его мышление отличается странным формализмом, но это еще не все. Формальный ум Петцольда, кроме того, не имел надлежащих сведений. Незаметно для себя он продолжал подчиняться влиянию идеалистической гносеологии, *даже восставая против нее*. И только потому, что он продолжал оставаться под ее влиянием, он мог держаться того убеждения, что если мир существует не только «*для нас*», но также и «*в себе*», то его бытие «в себе» недоступно для наших внешних чувств. Это как раз то убеждение, которое он ставит в вину Парменида: убеждение в отсутствии всякой закономерной связи между бытием «в себе» и бытием «для нас». Держась этого убеждения, он, естественно, увидел дуализм там, где его вовсе не было. Чтобы устранить этот мнимый дуализм, он, при своем незнакомстве с материалистической теорией познания, не мог придумать ничего другого, кроме отрицания «бытия в себе». А это было равносильно примирению с идеализмом. Разница свелась лишь к тому, что одна идеалистическая теория познания сменилась у него другою, еще менее удовлетворительной и еще более противоречивой. Он хотел итти вперед, а отступил назад, и, чрезвычайно довольный собою, вообразил, что это его отступление едва ли не «окончательно» решает труднейший философский вопрос. Все доводы, приводимые Петцольдом в защиту своего тезиса, построены на том, заимствованном у идеалистов, положении, что «бытие в себе» не может быть доступным для наших внешних чувств. И чем чаще повторяет он это положение, тем яснее обнаруживается кровное родство «нового» позитивизма с идеализмом чистейшей воды. Правда, Петцольд боится признать это родство, но боязнь не довод и даже не смягчающее обстоятельство. Сделавшись трусливым, идеализм ведь не перестал быть идеализмом.

Как плохо знаком Петцольд с материализмом, показывает, между прочим, следующее место в его книге. Заметив, что характерное для спиритуализма «сохранение одной духовной субстанции» эмпирически и логически невозможно, он продолжает: «Не лучше обстоит дело и с соответствующим материалистическим приведением, с устранением духовной субстанции в пользу материальной. Учение, утверждающее, будто ощущение цвета, звука, боли, или мысль о верности, храбрости, науке, войне тождественны с явлением движения в мозгу, будто они являются одним и тем же с этим движением, а не вызываются им, такое учение так же невыносимо, как и то, которое считает мир только представлением в чем-то духовном, лишенном протяжения» [1]).

[1]) Стр. 162—163.

Наш автор попал бы в очень затруднительное положение, если бы мы его спросили, какой же именно материалист и в каком именно сочинении утверждал, что ощущение и мысль *тождественны* с движением в мозгу. Правда, двумя страницами ниже он пишет, что Гоббс «определенно отрицает душевные явления, как нематериальные». Но это очень неудачная ссылка. Для Гоббса душевные движения были внутренними состояниями движущейся,—и при этом, конечно, надлежащим образом организованной,—материи. В этом легко убедится всякий, кто даст себе труд ознакомиться с его сочинениями. С гораздо бо́льшим, повидимому, правом мог бы сослаться Петцольд на знаменитую фразу: «мысль есть движение вещества». Но, во-первых, эта фраза принадлежит человеку совсем не авторитетному в вопросах материалистической философии, и ничего подобного ей нельзя встретить ни у одного из материалистов-классиков XVII, XVIII или XIX века. Во-вторых, даже и эта неудачная фраза указывала вовсе не на тождество мысли с движением, а на то, что движение есть необходимое и достаточное условие мысли [1]). В-третьих, как же не понимает Петцольд, что с одного вола двух шкур не дерут, и что, упрекая материалистов в дуализме на том основании, что они различают «бытие в себе» от бытия в представлении, он не имел ни самомалейшего логического права обвинять их в то же самое время в отождествлении этих двух понятий. В-четвертых, чем кумушек считать трудиться, не лучше ль на себя, кума, оборотиться? Если кто повинен в отождествлении ощущения с движением, — выражусь точнее: в отождествлении движения с ощущением, — то именно новейший «позитивизм» Маха, Авенариуса и Петцольда. Упрекать материалистов в отождествлении ощущения и мысли с движением, значит навязывать им то *«учение о тождестве»*, несостоятельность которого так хорошо обнаружил Фейербах, показав к тому же, что это учение является необходимой составной частью идеалистической «философии».

В довершение всего сам Петцольд считает нужным причислить к материалистам тех ученых, «которые рассматривают душевные переживания как продукты или как физиологические функции материальной субстанции, не отождествляя их все же с материальными явле-

[1]) По поводу подобной же фразы Фогта: «мозг выделяет мысль, как почки выделяют мочу», даже Ланге, вообще очень несправедливый к материалистам, замечает, что «es ist bei den zahlreichen Erörterungen von *Vogts* berühmtem Urinvergleich wohl klar genug geworden, dass man nicht den «Gedanken» als ein besondres Produkt *neben* den stofflichen Vorgangen ansehen kann, sondern dass eben der

ниями» [1]). Но если это так, то к чему же «сводится», упрек материализму в том, что он устраняет «духовную субстанцию в пользу материальной»? Просто-напросто к непониманию того, что говорят материалисты.

Петцольд поправляется: «Еще лучше,—говорит он,—мы определим сущность вопроса следующим разграничением: если для об'яснения или описания душевных явлений применяются основные представления или понятия, которые были развиты для об'яснения или описания явлений природы, то мы имеем дело с материализмом» [2]).

Такая поправка еще более портит дело. Если душевные явления не могут быть описаны или об'яснены с помощью таких представлений или понятий, которые были развиты для об'яснения или описания явлений *природы,* то дуалисты правы, тогда у нас есть, во-первых, явления природы, а во-вторых, душевные явления, к числу первых не принадлежащие. Короче, тогда у нас получается дуализм природы и душ или духа. Хорош этот «монизм», так часто и так незаметно для себя попадающий в область «представлений или понятий», свойственных дуализму! Но допустим, что Петцольд только плохо выражается, и что под явлениями природы надо понимать движение в собственном смысле этого слова. Тогда возникает вопрос: кто же из видных представителей материализма об'яснял или описывал душевные явления с помощью таких представлений или понятий, которые были развиты для об'яснения или описания движения? Никто из материалистов нового времени! Все выдающиеся материалисты этого времени говорили, что душевные явления и движение представляют собою две стороны одного и того же процесса, совершающегося в организованном теле (принадлежащем, как это само собою разумеется, к природе). С этим можно согласиться; с этим можно не согласиться. Но нельзя не признать, не впадая в самую вопиющую несправедливость, что в этом нет ни отождествления одного ряда явлений с другим, ни признания возможности об'яснить или описать один ряд явлений с помощью представлений или

subjective Zustand des Empfinden des Individuums *zugleich* für die äussere Beobachtung ein objectiver, eine *Molecularbewegung* ist» (*F. A. Lange,* Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. (Zweites Buch, Siebente Auflage, Leipzig 1902, S. 374.) Правда, тот же Ланге в других местах своего сочинения рассуждает так, как будто он даже не подозревал возможности такого замечания. Но это относится уже на счет его логики, до которой нам здесь нет никакого дела.

[1]) Стр. 165.

[2]) Стр. 165.

понятий, «развитых» для об'яснения или описания — другого. Петцольд плохо определяет материализм, потому что плохо знает его. А так как он плохо его знает, то неудивительно, что он делает смешные ошибки каждый раз, когда принимается за его критику [1]).

VIII

Не более основательны и те упреки, с которыми обращается он к Спинозе. Он говорит: «Спиноза... понимает обе субстанции не как продукт творчества бога, а в качестве сторон его существа. Бог не только мыслит, но он также обладает и протяжением; у него есть не только душа, но и тело, он тождествен с природой и, таким образом, в глазах Спинозы, тождествен с миром. Этот пантеизм, конечно, знаменует собой уменьшение, а, быть может, и полное устранение власти антропоморфного представления о боге, но главную проблему теории познания он оставляет нетронутой. Ведь если для нашего философа материя и дух больше уже не различные субстанции, а лишь атрибуты одной и единственной субстанции бога, то для нашей проблемы это является лишь простым переименованием старых понятий. Остается попрежнему неизвестным, каким образом материальные мозговые процессы вызывают нематериальные душевные, и обратно, или каким образом устанавливаются между обоими, не имеющими, также и по признанию Спинозы, ничего между собой общего, моментами закономерные отношения, и для раз'яснения всего этого совершенно безразлично, называть ли эти моменты субстанциями или лишь атрибутами» [2]).

Нет, это далеко не безразлично! Разница в названиях не имеет значения только в том случае, если она не сопровождает разницы в соответствующих понятиях. Но у Спинозы новое название соответствует именно новым понятиям. Устранив учение о двух субстанциях, Спиноза изгнал из области философии тот анимизм, которому заплатил такую богатую дань Декарт, которому платит столь же богатую дань всякий идеализм, и который, по справедливому, на этот раз, мнению Пет-

[1]) Мне могут заметить, что само понятие материи должно существенно измениться, ввиду поразительных физических открытий последних лет. Это справедливо. Но ни одно из этих открытий не подрывает того определения материи, согласно которому материей должно быть признано то (в «себе» сущее), что посредственно, или непосредственно, действует, или, при известных обстоятельствах, может действовать на наши внешние чувства. Этого достаточно здесь для меня.

[2]) Стр. 141.

цольда, составляет одну из величайших ошибок человеческой мысли. Далее. Странно упрекать Спинозу в том, что он не об'яснил, каким образом материальные мозговые процессы вызывают нематериальные душевные: ведь автор «Этики» именно утверждал, что процессы этого второго рода *не вызываются* процессами первого рода, а только *сопровождают* их. «Душа и тело, — говорил Спиноза, — одна и та же вещь, которая рассматривается то под атрибутом мышления, то под атрибутом протяжения» [1]). Заметьте эти слова Спинозы и посмотрите, останется ли хоть небольшой смысл в вопросе, каким образом душевные движения *вызываются* телесными. Вы видите, что в нем не остается ровно никакого смысла. Атрибут мышления *не вызывается* атрибутом протяжения, а представляет собой лишь обратную сторону «одной и той же вещи», одного и того же процесса. Упрек, делаемый здесь Петцольдом Спинозе, равносилен упреку в том, что гениальный еврей не об'яснил, *каким образом* один и тот же процесс может представляться совершенно различным, будучи рассматриваем под различными атрибутами. Но Спиноза и не ставил перед собою задачи об'яснить это. Тот факт, что протяжение и мышление суть два атрибута одной и той же субстанции, был для него предельным фактом, который об'ясняет многие другие факты, но сам не подлежит об'яснению. Замечательно, что тот же Петцольд видит заслугу Спинозы в устранении «так называемого взаимодействия между телом и духом». Он говорит, что, устранив это взаимодействие, Спиноза тем самым подготовил почву для новейших воззрений [2]). Но неужели же не ясно, что только признавая взаимодействие между телом и духом, Спиноза мог бы поставить перед собою вопрос, каким образом материальные мозговые процессы *вызывают* нематериальные душевные? Петцольд одновременно упрекает Спинозу в том, что он не задался этим вопросом, и хвалит его за то, что он отрицал взаимодействие между телом и духом. Удивительная сила логики!

Петцольд утверждает, что «уже у Спинозы мы встречаемся с идеей, которой позже Лейбниц дал наименование предустановленной гармонии» [3]). На самом же деле Спинозу потому и третировали, по выражению Лессинга, «как дохлую собаку», богословы всех стран, что в его философии не оставалось места для существа, которое могло бы уста-

---

[1]) *Спиноза*, Этика, СПБ. 1894, стр. 121.
[2]) Стр. 141.
[3]) Стр. 142.

новить «гармонию» [1]). Петцольд называет учением о предустановленной гармонии учение Спинозы о взаимном отношении атрибутов мышления и протяжения: «Таким образом два совершенно независимых друг от друга ряда процессов протекают рядом... Повторяется физическое явление, с ним вместе непременно повторяется и духовное, проявившееся прежде вместе с ним, и обратно» [2]). Что же, разве это не правда? разве это «метафизическая» выдумка Спинозы? Человек выпивает бутылку водки; это «физическое явление». Он пьянеет, ему в голову лезет всякий вздор; это «душевное явление». Несколько дней спустя человек опять выпивает бутылку водки; это — опять «физическое явление». Он опять пьянеет, ему в голову опять лезет всякий вздор; это — опять «душевное явление». «Повторяется физическое явление, с ним вместе непременно повторяется и духовное, проявившееся прежде вместе с ним». Кто же этого не знает? А вот что значат слова: «и обратно», которыми сопровождаются у Петцольда только что приведенные мною строки, этого, я, признаюсь, не понимаю. В примере с пьяницей надо, должно быть, представить себе дело так: опьянеет человек, и полная бутылка окажется пустою. Иначе «и обратно» лишается смысла [3]). Но как бы там ни было, а факт тот, что между психическими

---

[1]) Употребляемое Спинозой слово: «бог» не примирило, да и не могло примирить с ним богословов, потому что под этим словом он понимал природу. Он так и говорил: «бог или природа» (Deus sive natura). Разумеется, терминологически это было неправильно, но это уже вопрос другой, нас здесь не касающийся.

[2]) Стр. 142.

[3]) Часто говорят о влиянии психических состояний на физиологические процессы. Об этом влиянии очень много и охотно распространяются теперь врачи. Я думаю, что факты, наводящие на мысль об этом влиянии, часто *указываются* совершенно верно. Однако *об'ясняются* они совершенно неправильно. Люди, распространяющиеся о влиянии «психики» на «физику», забывают, что всякое данное психическое состояние есть лишь *одна* сторона процесса, *другую* сторону которого составляет физиологическое явление, или, вернее, целая совокупность явлений физиологических в собственном смысле этого слова. И когда мы говорим, что данное психическое состояние известным образом повлияло на физиологические отправления данного организма, то надо понимать, что указываемое нами влияние причинено было собственно теми, тоже чисто-физиологическими, явлениями, *субъективную сторону* которых составляет это психическое состояние. Если бы это было иначе, если бы то или иное психическое состояние могло послужить действительной причиной физиологических явлений, то нам пришлось бы отказаться от закона сохранения энергии. Это уже хорошо выяснил Ф. А. Ланге назван. сочинение, том II, стр. 370 и след.—Ср. также примеч. 39 на стр. 440—442

явлениями, с одной стороны, и физиологическими, с другой—существуют известные закономерные отношения. Этого не отрицает, конечно, и сам Петцольд. Но он находит, что Спиноза плохо об'яснил эти отношения. Согласимся с ним пока в этом и спросим: а лучше ли об'ясняются эти отношения в идеалистической философии? Петцольд скажет, что нет. Что же остается? «Новый» позитивизм! Обращаемся к «новому» позитивизму.

Ошибка всех философских учений, предшествовавших этому позитивизму, заключается, по словам Петцольда, вот в чем: «Не могли представить себе иной взаимной зависимости явлений природы, помимо временной: *сначала А, потом В;* но не так, как в геометрии, *если А, то В.* По методу геометрии выходит: если стороны треугольника равны, то равны и противолежащие углы... Если сохранять в поле своего зрения эту вполне общую функциональную зависимость как геометрических, так и физических определяющих элементов, не трудно представить себе аналогичными и взаимоотношения между душевными и телесными явлениями (или определяющими элементами), перебросив тем самым мост через пропасть, разделяющую оба мира. Но Спиноза, хотя и расположил основоположения своего главного творения и доказывал их, строго следуя приемам взятой им за образец геометрии Эвклида, хотя он и ослабил противоположность обеих субстанций, сведя их на степень сторон одной и той же субстанции, все же был очень далек от вышеупомянутой аналогии. Он был не в состоянии мыслить параллелизм между духовными и телесными процессами в виде соотношения между x и y в уравнении $y = f(x)$, но нуждался в соединительном члене между двумя переменными величинами, именно в представлении о субстанции» [1]).

Вот оно как: *если* А, *то* В; если стороны треугольника равны, то равны противолежащие углы. Это, в самом деле, очень просто. *Если* человек выпил литр водки, *то* он опьянел. Что и требовалось доказать. Но отвечает ли это на вопрос, с которым Петцольд только что приставал к Спинозе? Знаем ли мы теперь, — благодаря «новому» позитивизму, — «*каким образом*» между А и В устанавливается данное закономерное отношение? Знаем ли мы, *чем обусловливается* взаимоот-

того же тома). Правда, ученики Оствальда восстали бы против моего последнего замечания касательно закона сохранения энергии, но я не могу входить здесь в препирательство с ними; я надеюсь скоро посвятить особую статью разбору Оствальдовой теории познания.

[1]) Стр. 142—143.

ношение между душевными и телесными явлениями? Нет, не знаем. И по всему видно, что *если* бы мы, в свою очередь, стали доходить Петцольда этим вопросом, *то* он отказался бы отвечать нам на том основании, что наука открывает закономерность явлений, но не об'ясняет, *почему* она существует. И он был бы прав. Однако, немцы справедливо говорят, что was dem einen recht, ist dem anderen billig. Тут также есть своего рода «если — то». *Если* Петцольда нельзя упрекнуть в том, что он склоняется к учению о предустановленной гармонии, *то* нельзя упрекнуть в этом и Спинозу; ведь у них обоих остается без ответа один и тот же вопрос.

Разница лишь в том, что Спиноза «нуждался в соединительном члене между двумя переменными величинами, именно в представлении о субстанции», а Петцольд не нуждается в нем. Но после всего сказанного ясно, что разница эта совсем не в пользу Петцольда.

Разбирая взгляды Юма на отношение «внутреннего мира» к внешнему, Петцольд так формулирует свое собственное учение об этом предмете: «оба мира образуются из безразличных элементов в процессе взаимного дифференцирования и соотношения. А этим уже сказано и то, что они состоят в отношениях взаимной функциональной зависимости, но в то же время обладают общим независимым корнем [1]).

Каковы бы ни были те «безразличные элементы», дифференцирование которых приводит, по словам Петцольда, к возникновению внешнего мира, с одной стороны, и внутреннего—с другой, во всяком случае ясно одно: едва только возникают эти два мира, между ними устанавливается отношение, называемое обыкновенно отношением об'екта к суб'екту. Мы уже знаем, до какой степени плохо выясняется, — а лучше сказать, до какой степени сильно запутывается, — «новым» позитивизмом понятие об этом отношении. Поэтому я не буду распространяться на этот счет. Замечу только, что и здесь наш автор не выясняет нам, *почему* между «внутренним» и «внешним» мирами устанавливаются известные соотношения, т.-е. что и здесь он оказывается виновным, — если это в самом деле вина, — в том же самом, в чем он обвиняет Спинозу. Однако есть у него в этих строках и намек на правильную мысль. Названные миры действительно «обладают общим корнем». Но поскольку правильна эта мысль, постольку она приближается к учению Спинозы о том, что мышление и протяжение суть —

[1]) Стр. 172.

два атрибута одной и той же субстанции. Петцольд только тогда и не ошибается, когда повторяет, — хотя бы и придавая ему крайне запутанный вид, — отвергаемое им материалистическое учение Спинозы.

IX

Но интереснее всего «вывод», делаемый нашим автором из учения Спинозы. Он до того невероятен, что я не могу излагать своими словами лежащие в его основе рассуждения, а должен предоставить слово самому Петцольду.

«Вывод этот прежде всего заключается в том, что души двух людей А и В не могут ничего сообщить друг другу, являются совершенно изолированными одна от другой. Лишь тела их, а именно головные мозги обоих, находятся через посредство выразительных движений, в частности же движений органов речи, во взаимной связи. Звуки, порождаемые А, производят сотрясение воздуха; воздушные волны ударяют о барабанную перепонку В, ее колебания передаются слуховому нерву, который, в свою очередь, сообщает свое раздражение головному мозгу; здесь происходят всякого рода сложные изменения, которые в результате могут повести снова к движению органов речи суб'екта В, и эти движения, распространяясь уже обратным путем, дойдут до головного мозга А; но никогда ни одно изо всех этих проявлений не коснется души обоих суб'ектов; лишь головные мозги ведут беседу, души ничего об этом не знают» [1]).

Чтобы поверить этому, нужно быть лишенным всякого представления о философии Спинозы. Автор «Этики» как будто предвидел своего Петцольда и заранее попытался предупредить его изумительный «вывод». В 12-й теореме второй части своего главного сочинения Спиноза говорит: «*Все, что случается в предмете идеи, составляющей человеческую душу, должно быть воспринимаемо человеческою душою, другими словами, о том необходимо будет в душе идея; т.-е., если предмет идеи, составляющей человеческую душу, будет тело, то ничего не может случиться в этом теле, что не было бы воспринимаемо душою*» [2]).

[1]) Стр. 147.

[2]) «Этика», стр. 66. Курсив Спинозы. С этим полезно сопоставить 14-е положение той же части: «*Душа человеческая способна воспринимать многое, и тем способнее, чем большими способами ее тело может быть располагаемо.*—Доказательство. Ибо человеческое тело (*по пост. 3 и 6*) очень многими способами подвергается действию внешних тел и расположено подвергать действию внешние тела очень многими способами. Но все, что случается в человеческом теле (*по-*

Судите после этого о глубокомыслии вывода, достигающего своей кульминационной точки в словах: «лишь головные мозги ведут беседу, души ничего об этом не знают». Если бы, по учению Спинозы, «мозги» могли вести между собою такие беседы, о которых ничего не знали бы «души», то он был бы не монистом, а дуалистом, и перед нами опять стояли бы две независимые одна от другой субстанции, при чем к одной из них, — к «душе», — были бы приурочены все психические явления, между тем как другая, — «тело», — признавалась бы неспособной ни ощущать, ни мыслить, вследствие чего стало бы уже совершенно непостижимым, каким образом могут «вести беседу» такие материальные вещи, как мозги. Чтобы выйти из затруднения, оставалось бы только допустить, что материя может мыслить, т.-е. оставалось бы только вернуться к учению того самого Спинозы, для опровержения которого придуман был «вывод» насчет беседующих между собою «мозгов» и «изолированных» душ.

Петцольд и сам чувствует, что его вывод прямо противоположен тому, что говорит Спиноза, вследствие этого он спешит поправить дело следующим соображением: «Если же, несмотря на это, одновременно с мозговыми происходят и душевные процессы, соответствующие мозговым процессам, — а потому и друг другу, — то причиной тому является та предустановленная гармония, то математическое волшебное слово, которое в надлежащий момент замещает собой недостающее понятие и делает из столь различных по смыслу предпосылок вещей, как душа и тело, лишь *стороны* одной и той же вещи» [1]). Но я уже сказал, что учение о предустановленной гармонии совершенно неосновательно навязывается Петцольдом Спинозе. Что же касается до любви к математическим волшебным словам, то ею отличаются именно «новые» позитивисты. Мы видели это на примере самого Петцольда. Не он ли говорил нам, что математическое понятие о функциональной зависимости дает нам возможность перебросить мост через пропасть, отделяющую душевные явления от телесных? Но в том-то и дело, что Петцольд любит валить с больной головы на здоровую. На стр. 143 своей книги он апеллирует к понятию о функциональной зависимости, утверждая, что оно поможет нам «перебросить мост» и т. д., а на стр. 147 упрекает Спинозу в любви к «математическим волшебным словам». По-

пол. 12 этой части), душа человеческая должна воспринимать. Следовательно, душа человеческая способна воспринимать многое, и тем способнее, и проч.,—что и требовалось доказать» (там же, стр. 75).

[1]) Стр. 147.

неволе опять вспомнишь Крыловского медведя, советовавшего мартышке на себя оборотиться вместо того, чтобы считать кумушек.

Нам скажут, может быть, что у Петцольда «математическое слово» *обозначает* собою известное понятие, тогда как у Спинозы понятие отсутствует, будучи заменено этим математическим словом. Сам Петцольд, как видно, хочет сказать именно это. Но и этот упрек так же неоснователен, как и все прочие. Во-первых, можно не соглашаться с учением Спинозы о двух атрибутах единой субстанции, но решительно нельзя называть это учение бессодержательным; во-вторых, мы видели, что сам Петцольд в своем учении об отношении психических явлений к физическим не путается в противоречиях только тогда, когда воспроизводит, хотя бы и в изуродованном виде, мысль Спинозы. Наконец, — last not least, — несмотря на геометрический метод своего *изложения,* Спиноза очень редко прибегал к «математическим словам» в своих *рассуждениях,* как это известно всякому, прочитавшему его «Этику». Зачем валить с больной головы на здоровую? Я миную логические выводы из учения Спинозы, вроде, например, вот этих: «Как по отношению друг к другу, так и по отношению к внешнему миру, души являются изолированными. Как не могут они на самом деле слышать, так не могут они и видеть и вообще иметь какие-либо восприятия из окружающей их среды» [1]). Мы уже знаем, что делать *такие* выводы из учения Спинозы можно только с помощью той удивительной логики, которая дает себя чувствовать на каждой странице книги Петцольда. Но я не могу устоять перед искушением указать на следующее «неизбежное заключение из учения Спинозы». Этим заключением заканчивается в книге Петцольда глава, посвященная автору «Этики», и мне хочется, чтобы у читателя осталось об этой главе веселое воспоминание.

«Сам я — душа, совершенно отрезанная от окружающего мира. Что же дает мне право вообще говорить о мире вне меня? Ничто, абсолютно ничто. Мир *может* существовать, — этого отрицать нельзя. Может, однако, быть и то, что я — единственно существующее в мире, что я сам—этот мир, мир, состоящий исключительно из приходящих и уходящих представлений. И если бы даже и существовал мир еще и вне меня — я ничего не мог бы предполагать относительно его устройства. Существуют ли еще существа, подобные мне — этого я никогда не узнаю. Я ведь теперь знаю, что те, кого я принимал за эти существа, являются лишь моими представлениями. Но если бы я даже и знал, что

[1]) Стр. 147.

таковые имеются, мне от этого не стало бы легче. Ведь я никогда не сумел бы завязать с ними сношений. Мне должно быть поэтому в высокой степени безразлично, существуют ли они или нет. В моем мире я—единственный, и он—моя собственность» [1]).

Это очень недурно в качестве указания на «логические выводы» из *тезиса* Петцольда. А так как мы знаем, что антиномия между антитезисом и тезисом разрешается им в пользу этого последнего, то можно сказать, что эти строки представляют собою карикатуру, написанную Петцольдом на свое собственное философское учение. Известно, что живописцы часто пишут свои собственные *портреты*. Но, насколько я знаю, философы до сих пор не занимались писанием *карикатур* на свои собственные взгляды. Петцольд является настоящим новатором в этом отношении, в чем и состоит истинная оригинальность его книги. Она заслуживает большого и сочувственного внимания.

X

Г. П. Юшкевич предпослал этой книге свое предисловие, озаглавленное: «К вопросу о мировой загадке». О нем стоит сказать несколько слов.

Г. П. Юшкевич потому находит книгу Петцольда интересной, что она посвящена «одному из основных вопросов философии»: вопросу о независимом от нас существовании вещей. Вообще говоря, он доволен тем ответом на этот вопрос, какой дается Петцольдом. Но он думает, что в этом ответе должна быть сделана некоторая «поправка», так как без поправки предлагаемое Петцольдом решение «далеко не устраняет всех сомнений» [2]). Мы уже знаем, что это в самом деле так — даже более, чем так: Петцольдово «решение» *никаких* сомнений не устраняет. Но почему недоволен им г. П. Юшкевич? Петцольд часто ссылается в своей книге на то положение Протагора, что мир для каждого именно таков, каким он ему кажется [3]). По этому поводу

[1]) Стр. 148.

[2]) Стр. 17 и 28.

[3]) Это положение Протагора истолковывается им в смысле крайнего суб'ективизма, несмотря на то, что новейшие историки древней философии приводят доводы, заставляющие усомниться в правильности такого истолкования. (См. напр. *Théodore Gomperz*, Les penseurs de la Grèce. Histoire de la Philosophie antique, Lausanne, p.p. 464—501, особенно же стр. 483 и след.) Г. П. Юшкевич не делает никаких замечаний по поводу взгляда Петцольда на Протагора: очевидно, он согласен с ним.

г. П. Юшкевич и предлагает свою поправку. «Если исходить из принципа Протагора, — говорит он, — то надо брать его в наиболее общей и поэтому наиболее относительной форме: мир для каждого именно таков, каким он ему кажется *в каждый данный момент*... Дерево для меня не просто зелено. В такой-то момент оно имеет такой-то оттенок зеленого цвета; в такой-то другой момент — иной оттенок... Если в разные моменты t_1, t_2, t_3.... t_n я имею различные образы дерева: A_1, A_2, A_3.... A_n, и если я не беру их арифметического среднего, не беру итогового образа А (=«дерево зелено»), то на каком из этих образов я должен остановиться, говоря о независимом от меня существовании дерева? Ни на каком в особенности: значит на всех» [1]). Отсюда г. П. Юшкевич делает то справедливое умозаключение, что абсолютный релятивизм сам себя поедает. Как же тут быть? По мнению г. П. Юшкевича, нужно и на релятивизм смотреть с «релятивистической» точки зрения: релятивизм должен сам себя ограничить, иначе он выродится в бессмыслицу. Г. П. Юшкевич пишет: «Нельзя дважды купаться в одной и той же реке — учил Гераклит. Нельзя в ней купаться и однажды — учил возведший его динамизм в некий абсолют Кратил. Раз все изменяется, все течет, то нет ничего повторяющегося, нет «одного и того же», есть только разное, ничего ни о чем нельзя сказать, ибо слово — это и есть «одно и то же», в слове мы запечатлеваем повторяющееся, т.-е. то, чего нет. Мысль изреченная есть ложь. Но и эта мысль, как изреченная, есть ложь, — сама себя отрицает» [2]).

Тут г. П. Юшкевич говорит истину, которую, впрочем, гораздо лучше его выразил Гегель, сказавший, что тубытие (Dasein) есть первое отрицание отрицания. Но высказать эту неоспоримую истину еще не значит решить вопрос о независимом от нас существовании вещей. Г. П. Юшкевич совершенно прав, говоря: «Крайний релятивизм совпадает с крайним же солипсизмом—солипсизмом мгновений, знающим только один настоящий момент» [3]). Мы уже не раз имели случай видеть, что мнимый позитивизм Петцольда роковым образом упирается в солипсизм. Но в чем же состоит та поправка, которая могла бы, по мнению г. П. Юшкевича, вывести нас из тупого переулка солипсизма?

Г. П. Юшкевич утверждает, что вопрос о существовании об'ективного, независимого от наших представлений мира предполагает на-

[1]) Стр. 17, 18, 19.
[2]) Стр. 19—20.
[3]) Стр. 21.

личность «некоторой довольно значительной общности организаций». Повторяя слова Протагора: человек — мера вещей, он говорит: «С таким же правом мы могли бы сказать, конечно, что и «червяк — мера вещей», «амеба — мера вещей» и т. п. И если мы выделяем в этом отношении человека, то потому только, что он мера, *сознающая* себя мерой. А это сознание — продукт социальной обработки опыта, предполагающей высокую степень согласия между человеческими организациями». «Социальный человек—мера вещей». И только этот социальный человек, сознавший себя мерой, наделяет потом каждую отдельную личность, всякое живое существо, своей особой индивидуальной мерой бытия» [1]).

Это, поистине, гениально простое решение: чтобы выйти из тупого переулка солипсизма, нам стоит только вообразить, что мы находимся не в этом мрачном переулке, а в приятном обществе подобных нам человеческих существ. Все затруднение исчезает при этом, как по мановению волшебного жезла. Жаль только, что остается неизвестным, по какому логическому праву мы даем волю своему воображению. Но если мы не будем настаивать на этом досадном вопросе, то все пойдет у нас, как по маслу.

«Перед нами, — успокаивает нас г. П. Юшкевич, — многообразные индивидуальные картины мира, частью сходные, частью различные; перед нами также получающаяся на почве этих сходств коллективная система опыта, социальный образ мира. Эта социальная картина мира, разумеется, не «абсолютна»; она изменяется вместе с успехами знания, по мере того как непрерывно расширяющийся коллективный опыт открывает нам все новые различия, но также и новые, — и более глубокие,—сходства между различными индивидуальными опытами. Но как ни мало абсолютно социальное человеческое понятие о мире, оно в наших глазах имеет свое особое значение на-ряду с индивидуальными образами мира. К нему именно мы и апеллируем, говоря о «реальном», «независимом», «об'ективном» и т. д. мире» [2]).

Это, пожалуй, несколько лучше, нежели абсолютный релятивизм. Но что же нового в этой «поправке» г. П. Юшкевича? Ровнехонько ничего. Это старая идеалистическая погудка: об'ективно то, что существует в головах всех людей. Но существовать в головах всех людей значит существовать в представлении, свойственном всем людям. И если

[1]) Стр. 23—24.
[2]) Стр. 24—25.

наша «картина мира» об'ективна только потому, что она находится в головах всех людей, то мы — идеалисты, смотрящие на мир, как на представление. А между тем Петцольд, — с которым, за указанным исключением, вполне согласен г. П. Юшкевич, — категорически об'являет, что «учение о мире как о представлении» есть «колоссальная нелепость» [1]). Вот тут и разбирайся: удивительные комплименты говорят себе эти господа «новые» позитивисты!

Еще два слова. Г. П. Юшкевич признает, что если человек — мера вещей, то и червяк — мера вещей, и амеба — мера вещей и т. п. Человек выделяется «нами» в этом отношении «только потому, что он мера, *сознающая* себя мерой». Надо думать, что ни червяк, ни амеба, действительно, не сознают себя мерой и не занимаются философией. Но, хотя они в этом отношении не похожи на человека, факт остается фактом и получает признание даже со стороны г. П. Юшкевича: у «червяка» не та «картина мира», что у «амебы», а у «амебы» не та, что у человека. Отчего же это происходит? Оттого, что материальная организация человека не похожа на материальную организацию двух остальных «мер вещей». Что же это значит? Это значит, что *сознание* («картина мира», свойственная всякой данной «мере вещей») определяется *бытием* (материальной организацией этой «меры»). А это чистейший материализм, от которого обеими руками открещиваются наши «новые» позитивисты. Против этого, конечно, можно возразить, как и возражают решительно все противники материализма, что и амеба, и червяк, равно как и материальная организация и той и другого—все это не более, как наши представления. Но если это так, то где же тогда будет логика? Ведь тогда окажется, что для выяснения характера «нашей картины мира», т.-е. всей, так или иначе систематизированной, совокупности «наших» представлений, мы с г. Юшкевичем ссылаемся на разницу между всей этой картиной, с одной стороны, и той «картиной мира», которая имеется у некоторых из ее составных частей — в данном случае, у червяка и амебы: мы сначала представляем себе, а потом — свойственное червяку представление о мире. Другими словами: мы представляем себе представление, свойственное некоторым из наших представлений, и в этом состоит «весь наш научный метод», и к этому «научному методу» сводится все то, что «мы» можем противопоставить материализму. Это очень немного! А Петцольд воображает, что «мировоззрение», выработанное с помощью этого, в полном смысле слова не-

[1]) Стр. 146.

лепого, метода, может быть, пожалуй, признано «окончательным в своих главных чертах». Нечего сказать, хорошее придумал он окончание для истории философской мысли [1])!

Однако, я повторяю: книге Петцольда, повидимому, суждено иметь большой успех в некоторых кругах нашей читающей публики. В ней излагается очень жалкая философия трусливого идеализма. Но эта жалкая философия, как нельзя лучше, соответствует нашему жалкому времени. Гегель справедливо сказал, что всякая философия есть лишь идейное выражение своего времени. Русский народ выразил, если хотите, ту же самую мысль, но только в гораздо более общей форме, сказав: по Сеньке и шапка!

---

[1]) «Червяк» и «амеба» г. П. Юшкевича привели мне на память тот вопрос, который ставил когда-то Ф. А. Ланге: «Если червяк, жук, человек и ангел смотрят на дерево, то получается ли у нас *пять* деревьев?» Он отвечал, что у нас получится *четыре*, по всей вероятности, очень различных *представления* о дереве, но что все эти четыре представления будут относиться к одному и тому же *предмету* (Цит. соч., т. II, стр. 102). Ланге был прав, хотя и нельзя сказать, что его правильный ответ мог бы быть очень хорошо обоснован с помощью его (Кантианской) теории познания. А что ответит нам на тот же вопрос г. П. Юшкевич? Сколько получится *у него* деревьев? Я полагаю, что столько же, сколько их получилось бы у Петцольда, который, как уже сказано, стремится к монизму, а приходит к плюрализму. Прибавлю мимоходом еще вот что: если дерево «в себе» не существует, между тем, как червяк, жук, человек и ангел одновременно имеют хотя бы и различное представление о дереве, то у нас получается в высшей степени интересный случай «*предустановленной гармонии*».

Анри Бергсон

Анри Бергсон. Творческая эволюция. Перевод с 3-го французского издания М. Булгакова. Москва 1909

Гегель в своих «*Чтениях по истории философии*» назвал греческих софистов *мастерами в обращении с мыслями*. Это название можно, по всей справедливости, применить к Анри Бергсону. В обращении с мыслями он является настоящим мастером. В этом отношении он бесконечно далеко оставляет за собою модного теперь у нас Э. Маха. Э. Мах почти всегда неловок даже там, где он прав. А. Бергсон почти всегда поражает своею ловкостью даже там, где он ошибается. Его нельзя читать без удовольствия, как нельзя без удовольствия смотреть на упражнения выдающегося по своему искусству гимнаста.

А. Бергсон похож на софистов и в том отношении, что *положительный* результат его чрезвычайно искусных логических упражнений весьма невелик. Скажем больше: этот результат представляет собой *отрицательную величину* там, где Бергсон пытается взглянуть с *новой* точки зрения на коренные вопросы метафизики и гносеологии. И на первый взгляд это может показаться странным. Весьма естественно удивиться умственному бесплодию человека, одаренного огромной гибкостью мысли и, к тому же, обладающего обширными и разносторонними знаниями. Но при ближайшем рассмотрении дело становится совершенно понятным.

Бергсон не любит ходить по избитым тропинкам: он стремится проложить свою собственную. И он, несомненно, обнаруживает немало оригинальности. Но его оригинальности все-таки хватает лишь *на частности*, которые у него иногда поистине замечательны. А *в общем* он не умеет освободиться от влияния господствующей теперь между философами *склонности к идеализму*. И эта склонность к идеализму, от влияния которой не умеет избавиться Бергсон, несмотря на немалую свою оригинальность, сводит, в конце концов, на-нет весь итог его, по

своему очень замечательных, исследований. Бергсон поистине является жертвой своего неуменья разделаться с идеализмом. И в этом смысле его пример глубоко поучителен.

Чтобы лучше выяснить значение этого примера, мы обратим внимание читателя на то, что можно назвать *материалистическим* элементом во взглядах Бергсона.

Вот, например, на стр. 99-й его книги «*Творческая эволюция*» мы читаем: «Растение приготовляет органические вещества непосредственно из веществ минеральных; эта способность избавляет его в общем от необходимости двигаться и, вследствие этого, от необходимости чувствовать. Животное, принужденное отыскивать себе пищу, развивало в себе активность и, вследствие этого, все более широкое и точное сознание» (стр. 99). Это значит: развитие *сознания* обусловливается нуждами *бытия*. Приложите это замечание, — представляющее собою, впрочем, лишь перевод на язык современной биологии одной из глубочайших мыслей Аристотеля, — приложите это замечание к об'яснению развития *общественной* мысли, и у вас получится *теория исторического материализма*. Бергсон и в самом деле близко подходит к этой теории. Пожалуй, можно даже предположить, что он является ее последователем. Он пишет: «Что же касается человеческого сознания, то до сих пор недостаточно подчеркнуто, что механическое изобретение было вначале его существенным шагом, и что еще и теперь наша общественная жизнь имеет своим центром тяжести приготовление и пользование искусственными инструментами; что изобретения, как вехи, стоящие по пути прогресса, в то же время наметили и направление его» (стр. 118 — 119). Это — одно из основных положений исторического материализма. Но, — как это показывает ссылка в примечании на стр. 119, — Бергсону знакома лишь та, очень вульгарная разновидность исторического материализма, представителем которой явился П. Лакомб в своем сочинении «Социологические основы истории» [1]). Исторический материализм Маркса остался Бергсону совершенно неизвестным: иначе он не приписал бы П. Лакомбу того, что гораздо раньше и лучше его сделано было Марксом. И это незнакомство с историческим материализмом в его классической формулировке привело Бергсона к тому, что он не придал надлежащего значения *смене производственных отношений в процессе развития человеческого общества*. Он думает, что

---

[1]) О книге П. Лакомба см. в третьем приложении к последнему изданию нашей книги: «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» [Сочин., т. VII, ч. I].

«когда пройдут тысячелетия, и от прошлого останутся только крупные черты, наши войны и революции покажутся очень маловажными, если вообще будут вспоминать о них; о паровой же машине и всевозможных изобретениях, составляющих ее спутников, будут говорить, быть может, так, как мы говорим о бронзе и о тесаных камнях; она будет определять целую эру» (стр. 119). Это слишком узко. Революции революциям — рознь. Но что касается революций в производственных отношениях, *совокупностью своей характеризующих различные способы производства,* то они представляют собою настолько «крупные черты» в истории общественного развития, что, конечно, не покажутся «маловажными» ни одному серьезному историку. Однако, это мимоходом. Главное же здесь то, что Бергсон так определяет «законченный интеллект»: «*способность изготовлять и употреблять неорганические орудия*» (стр. 120; подчеркнуто самим Бергсоном). Это значит, что мысль о решающей роли орудий труда в развитии человечества приобретает у него *гносеологическое,*—а не только *социологическое,*—значение. Да оно и неудивительно. Если у всех животных вообще *сознание* есть, как мы видели выше, продукт *активности,* то естественно, что в частности у человека *способность понимать* есть,—как выражается Бергсон,—«*просто прибавление к нашей способности действовать*» (стр. 3; курсив наш). Иначе и быть не может: вторая мысль есть не более, как частный случай первой [1]). Однако, весьма естественно и то, что теория познания получает материалистический вид с этой материалистической точки зрения. «Действие не может происходить в нереальности», — совершенно справедливо говорит Бергсон (стр. 5). Поэтому ходячие рассуждения о том, что мы не знаем и не можем познать сущность вещей; что мы должны остановиться перед непознаваемым и т. п.—оказываются неосновательными. «Можно допустить, — говорит Бергсон, — что ум, созданный для умозрений или мечтаний, остается чуждым действительности; что он переделывает и преобразует ее; что, может быть, он даже творит ее, как мы своим воображением создаем фигуры людей и животных из обрывков проносящихся облаков. Но ум, направленный на реальные действия и на неизбежную реакцию их; ум, прикасающийся к предметам, чтобы в каждый момент получать от них меняющиеся впечатления, такой ум кое в чем соприкасается с абсолютом» (стр. 5). Вы-

---

[1]) Тут надо заметить еще одно: приручая *животных,* человек приобретает себе в них *органические* орудия труда; а, между тем, их приручение тоже есть отчасти дело «*интеллекта*». Это очень важно.

ражение «абсолют» может подать повод к недоразумениям. Мы считаем его здесь неуместным. Но, не вступая в терминологический спор с Бергсоном, мы охотно признаем, что он прав: мы не могли бы действовать на внешнюю природу, если бы она оставалась недоступной для нашего познания. Это давно и хорошо выяснено в материалистической философии Маркса и Энгельса [1]). Пойдем дальше. Бергсон утверждает, что «там, где активность направлена на производство (как у человека.— *Г. П.),* познание необходимо касается отношений» (та же стр.). Это тоже как нельзя более верно. И отсюда опять вытекают совершенно материалистические выводы. Если бы Бергсон захотел их сделать и проследить их до логического конца, то он, при своей сильной склонности и выдающейся способности к диалектическому мышлению, осветил бы ярким светом важнейшие вопросы теории познания. Но он ни за что не хочет делать их. Он — убежденный идеалист, для которого физика есть лишь «*отраженная психика*». Поэтому его, так много обещающие, гносеологические рассуждения приводят к избитым пустякам, и вместо новых результатов мы видим у него лишь старое, так хорошо знакомое нам идеалистическое petitio principii.

Непреодолимое предубеждение в пользу идеализма опрокидывает у Бергсона те самые положения, которые ему удается сделать, опираясь на свои материалистические посылки. Так, об'явив нашу способность *понимать* простым добавлением к нашей способности *действовать*, он, под предлогом дальнейшего анализа, спешит прибавить, что в «*действительности не существует ни вещей, ни действий*» (стр. 211; курсив наш). Это очень радикально! Но если это так, если нет *ни вещей, ни действий*, то само собою ясно, что мыслителю не остается ничего другого, как апеллировать к *сознанию*. Бергсон так и поступает. Сознание является у него «основным началом» (стр. 202). Правда, он оговаривается при этом, что выражение: «сознание» употреблено им лишь за неимением лучшего слова, и что речь идет у него отнюдь «не о том сокращенном сознании, которое функционирует в каждом из нас» (там же). Но подобная оговорка, не заключающая в себе ровно ничего нового, не только не поправляет дела, а еще более запутывает его: сверх-индивидуальное сознание есть миф, ссылка на который может удовлетворить *религиозное чувство* верующего человека, но решительно не в состоянии обосновать *философию*, в самом деле *чуждающуюся догматизма*.

---

[1]) См. мою полемику с г. Конрадом Шмидтом в сборнике «Критика наших критиков» [Сочинения, т. XI, стр. 93—138].

Вернувшись в идеалистическую гавань из своих материалистических экскурсий, Бергсон решает, что *интеллект* способен познать действительность только с ее *внешней* стороны, и что это не есть настоящее познание (см., например, стр. 167). Настоящее познание, познание действительности с ее *внутренней* стороны, может дать нам только такая философия, которая выходит за пределы интеллекта и апеллирует к *интуиции*. Нечего и говорить, что этим самым наш мыслитель широко открывает дверь для *фантазии*. Под тем предлогом, что «философ должен итти дальше ученого» (стр. 317), он сочиняет философскую сказку, о характере и содержании которой может дать некоторое представление следующий отрывок:

«Вообразим себе приемник с паром высокого давления, где сквозь щели сосуда пар струйками проходит наружу. Этот вышедший на воздух пар почти целиком конденсируется в капельки, капельки падают на землю; очевидно, что эта конденсация и падение представляют некоторую потерю чего-то, представляют некоторый перерыв и дефицит.—Однако, незначительная доля пара остается не конденсированной в течение нескольких мгновений; эта доля стремится поднять падающие капли, но самое большое, что ей удается, это задержать их падение. Точно так же из необ'ятного запаса жизни непрерывно текут отдельные струйки, которые при падении образуют миры. Внутри этих миров развитие живых существ представляет остаток первоначальной струи, тот импульс, который продолжается в направлении, прямо противоположном материальности» (211).

Если вы заметите, что это comparaison n'est pas raison, как и всякое другое, то Бергсон немедленно согласится с вами. «Мы не должны,— скажет он, — особенно упирать на это сравнение. Оно дает только слабый и не совсем верный образ действительности, так как отверстия, струя пара и образование капель — все это необходимо обусловлено, тогда как сотворение какого-нибудь мира представляет свободный акт, и жизнь, находящаяся внутри материального мира, также заключает в себе эту свободу. Скорее можно сравнить это творение с каким-нибудь жестом, напр., с поднятием руки; когда, напр., рука предоставляется самой себе, она падает, но все же в ней сохраняется часть одушевлявшей ее воли, стремящейся поднять ее. Этот образ *творческого жеста, который затем прекращается,* дает нам более точное представление того, о чем мы говорили» (та же стр.).

Жизнь есть творческий жест, «порыв». Материя, это — *прекращение порыва, остановка творческого жеста.* Мы уверены, что теперь мно-

гие русские читатели найдут это и понятным, и глубокомысленным. Мы от души поздравляем этих читателей и желаем им дальнейшего проникновения, под руководством Бергсона, в сущность жизни, рассматриваемой с ее *внутренней* стороны. Для тех же, которые не увлекаются нынешней философской модой на идеализм, мы, заканчивая эту длинную рецензию, заметим, что в своей интуитивной философии Бергсон делает две огромных ошибки.

Во-первых, попытка взглянуть на процесс возникновения действительности с его внутренней стороны заранее осуждена на жестокую неудачу: ничего, кроме густого мистического тумана, из нее никогда не выходило и выйти не может. Почему? На это ответил еще Спиноза 23-й теоремой второй части своей *«Этики»* [1]).

Во-вторых, *процесс становления*, о котором так много говорит Бергсон, понимается им крайне односторонне: *в нем совершенно отсутствует элемент тубытия*. Этим, конечно, облегчается «разложение материального мира в простой поток», на котором настаивает Бергсон в интересах своего мистического идеализма, но этим самым *диалектика превращается в простую софистику*, как это ясно видно уже из истории *греческой* философии.

Бергсон симпатизирует *Плотину*. Иначе и быть не может. Это вполне естественно. Но что Бергсоном увлекаются некоторые *теоретики* французского *синдикализма*, это — одно из самых забавных недоразумений, какие только знает богатая недоразумениями история философской мысли. И это недоразумение показывает, на каком низком теоретическом уровне сидит мысль теоретиков французского синдикализма: *ниже упасть невозможно!*

---

[1]) «Душа познает самое себя лишь постольку, поскольку она воспринимает идеи испытываемых телом впечатлений» («Этика», ч. II, стр. 84).

О книге г. В. Шулятикова

В. Шулятиков. Оправдание капитализма в западно-европейской философии. (От Декарта до Маха.) «Московское книгоиздательство». Москва 1908

Г. В. Шулятиков пишет: «В интеллигентских кругах установилось традиционное отношение к философии: на последнюю смотрят, как на своего рода Privatsache, как на нечто такое, что составляет область индивидуального благоусмотрения, индивидуальных оценок, индивидуального творчества. Утверждают, что расхождение, даже самое коренное, в философских вопросах, отнюдь не должно свидетельствовать о наличности социальных антагонизмов. Философские идеи представляются слишком мало и слишком слабо связанными с какой бы то ни было классовой подпочвой. И защита определенной классовой позиции не обусловливает поэтому, согласно общераспространенному взгляду, симпатий к определенной философской школе. Напротив, в данном случае, допускается (sic!) широкая свобода выбора» (стр. 5). Того же взгляда, по словам автора, придерживаются и весьма многие марксисты.

«Они убеждены, что в рядах пролетарского авангарда допустимо пестрое разнообразие философских воззрений; что не имеет большого значения, исповедуют ли идеологи пролетариата материализм или энергетику, неокантианство или махизм. Предполагается, что философия — вещь очень невинная» (стр. 5).

Г. В. Шулятиков решительно отрицает «невинность» философии. Он думает, что убеждение в ее «невинности» составляет наивную и очень прискорбную ошибку. «Философия не составляет счастливого исключения, — говорит он; — на умозрительных «высотах» буржуазия остается верна себе. Она говорит не о чем ином, как о своих ближайших классовых выгодах и стремлениях, но говорит очень своеобразным, трудно понимаемым языком. Все без остатка философские термины и формулы, с которыми она оперирует, все эти «понятия», «идеи»,

«воззрения», «представления», «чувства», все эти «абсолюты», «вещи в себе», «ноумены», «феномены», «субстанции», «модусы», «атрибуты», «суб'екты», «об'екты», все эти «духи», «материальные элементы», «силы», «энергии» служат ей для обозначения общественных классов, групп, ячеек и их взаимоотношений. Имея дело с философской системой того или другого буржуазного мыслителя, мы имеем дело с картиной классового строения общества, нарисованной помощью условных знаков и воспроизводящей социальное profession de foi известной буржуазной группы» (стр. 6).

В этих замечаниях нашего автора крупица истины перемешана с весьма «наивным» заблуждением. Конечно, нелепо думать, что философские идеи не связаны с «классовой» подпочвой. Но решительно неизвестно, почему на умозрительных «высотах» буржуазия «говорит не о чем ином, как о своих *ближайших* классовых выгодах и стремлениях». Что же мешает умственным представителям буржуазии, забравшись на указанные высоты, задуматься не только о ближайших выгодах и стремлениях своего класса, но также и о более или менее *отдаленных?* То правда, что задача исследования очень *упростится*, если он предположит, что философская мысль данного класса всегда выражает лишь *ближайший* интерес этого класса. *Но простота — далеко не всегда достоинство.* Мы сейчас увидим это на примере самого г. Шулятикова.

Г. Шулятиков, считающий себя «философом марксизма», полагает «поэтому» (т.-е., очевидно, потому, что философия выражает *ближайшие* интересы буржуазии), что «вопрос должен быть поставлен решительно». Он говорит: «Не к переделке деталей на подобного рода картинах должна свестись задача философа марксизма. Нельзя принимать эти картины за нечто такое, что можно было бы утилизировать и согласовать с пролетарским мировоззрением. Это значило бы впадать в оппортунизм, пытаться сочетать несочетаемое. Задача философа марксизма, на наш взгляд, совершенно иная. Требуется, прежде чем заняться философскими построениями, произвести переоценку философских понятий и систем, отправляясь от вышенамеченной нами точки зрения» (стр. 7).

Наш «философ марксизма» намеревается, как видите, совершить целую революцию. Это похвально. Но известно, что весь ад вымощен добрыми намерениями. Посмотрим же, как осуществляется похвальное намерение г. В. Шулятикова.

Принимаясь за оценку философских ценностей, он замечает, что в данном отношении сделано очень мало, хотя «первый, блестящий опыт

подобной переоценки имел место еще несколько лет тому назад». Говоря это, он имеет в виду статью г. А. Богданова «*Авторитарное мышление*», помещенную в сборнике его статей «*Из психологии общества*». Г. Шулятиков убежден, что названная статья открывает новую эру в истории философии. По его словам, «после появления этой статьи, спекулятивная философия потеряла право оперировать со своими двумя основными понятиями «духа» и «тела»; было установлено, что последнее сложилось на фоне авторитарных отношений, и антитеза между ними отразила социальную антитезу—антитезу организующих «верхов» и исполнительских «низов». С изумительной последовательностью буржуазная критика замалчивала работу русского марксиста...» (та же стр.).

Мы сейчас увидим, как велико достоинство тех идей, которые были почерпнуты нашим автором в «блестящей» статье г. Богданова. Но теперь мы считаем необходимым обратить внимание читателя вот на какое обстоятельство. По мнению г. Шулятикова, статья г. А. Богданова лишила спекулятивную философию «права» оперировать с понятиями «духа и тела». Допустим, что это, действительно, было сделано ею. Но ведь Маркс тоже «оперировал» с этими двумя понятиями. Бесспорно, он оперировал с ними по-своему: он смотрел на них с точки зрения *материалиста;* но все-таки—«оперировал». Ввиду этого возникает вопрос: какая же судьба постигла материалистическую философию Маркса с появлением сокрушительной статьи г. Богданова? Лишилась ли и эта философия «права» оперировать на свой материалистический лад с понятиями «духа» и «тела»? Если — нет, то ясно, что статья г. Богданова совсем не открывает собою новой эры. Если — да, то не менее ясно, что «русский марксист», на которого опирается наш автор, отличился в философии тем, что мимоходом ниспроверг философию самого Маркса. Но марксист, философское дело которого заключается в ниспровержении философии Маркса, есть марксист совершенно особого рода: его марксизм заключается не в том, что он *следует* за Марксом, а в том, что он его *опровергает*. И так оно и есть на самом деле: «русский марксист», вдохновивший г. Шулятикова, принадлежит к последователям того самого Эрнста Маха, которого он, г. Шулятиков, относит к числу идеологов буржуазии. (См. главу: «Эмпириокритицизм», стр. 132—147.)

Теперь посмотрим, чему научил г. В. Шулятикова этот странный *марксист*, следующий *за буржуазным* философом.

«Вождь - организатор и рядовой общинник — исполнитель его приказаний,—такова первая социальная антитеза, которую знает история. Вначале она сводилась к простой противоположности ролей. С течением времени она стала знаменовать нечто большее. Явилось экономическое неравенство: организаторы постепенно превратились в собственников орудий производства, принадлежавших некогда обществу. И параллельно с этим, как отзвук совершавшегося общественного расслоения, складывалось понятие о духовном и телесном началах, противостоящих друг другу» (стр. 11).

Прежде всего, совсем не верно то, что первая социальная антитеза, какую знает история, есть противоположность между вождем-организатором и рядовым общинником, исполняющим его приказания. Первая социальная антитеза возникла, как противоположность между мужчиной и женщиной. Говоря это, я, разумеется, имею в виду *не физиологическое, а социологическое* разделение труда между ними. Это разделение наложило свою печать на весь строй первобытного общества и на все его миросозерцание. Но не им вызвано представление о *духе* или, точнее, о *душе*. Современная этнология недурно выяснила генезис этого представления. Все новые данные этой науки подтверждают правильность выдвинутой Тэйлором теории «*анимизма*». Согласно этой теории, первобытный человек одушевляет всю природу, при чем душа, — присутствием или отсутствием которой об'ясняются все явления природы,— представлется ему как нечто, при обыкновенных условиях недоступное для его внешних чувств. Смерть, сон и обморок относятся к числу тех явлений, которые наиболее способствовали возникновению понятия о душе. Но сон, смерть и обморок обусловливаются не социальными противоположностями, а физиологической природой человека. Поэтому об'яснять социальными противоположностями возникновение понятия о душе, — а следовательно и о духе, — значит злоупотреблять тем методом, который сулит нам чрезвычайно ценные открытия в будущем, но употребление которого в дело предполагает два непременных условия: во-первых, известную способность к логическому мышлению; во-вторых, знание фактов. Мы с сожалением должны признать, что оба эти условия блистают своим отсутствием в труде г. В. Шулятикова.

Мы только что видели, как плохо знает он факты, относящиеся к первобытной истории человечества; а его неуклюжие рассуждения о «невинности» философии показывают, как мало он способен к логическому мышлению. В самом деле, утверждать, что «все без остатка

философские термины» служат для обозначения общественных классов, групп, ячеек и их взаимоотношений, значит доводить чрезвычайно важный вопрос до той простоты, которая может быть характеризована эпитетом: «*суздальская*». Этот эпитет обозначает собою не какой-нибудь «общественный класс», не «группу» и не «ячейку», а просто огромную умственную дубоватость. Что разделение общества на классы имеет решающее влияние на ход его умственного развития,—это не подлежит ни малейшему сомнению. И так же мало подлежит сомнению то обстоятельство, что разделение общества на классы вызывается «в последней инстанции» (выражение Энгельса) его экономическим развитием. Но одно дело — *влияние*, а другое дело — *непосредственное отражение*. Кроме того, сказать, что экономическое развитие общества обусловливает собою «в последней инстанции» все остальные стороны его развития, значит признать, — именно этими тремя словами: «в последней инстанции»,—наличность *многих других, промежуточных «инстанций»*, каждая из которых влияет на все прочие. Таким образом получается, как видите, весьма сложная система сил, при исследовании которой «суздальская» простота не может ничего дать, кроме самых комичных результатов. Мы уже видели у г. В. Шулятикова один из образчиков этой «суздальской» простоты. У него выходит так, что когда Кант писал о ноуменах и феноменах, то он не только имел в виду различные общественные классы, но также, — по выражению одной старухи-чиновницы Г. Успенского, — «норовил в карман» одного из этих классов, именно буржуазии. Получается что-то вроде пасквиля на человеческую мысль, — такого пасквиля, который мог бы вызвать много справедливого негодования, если бы не отличался глубочайшим комизмом.

Недостаток места не позволяет нам приводить другие образчики. Ограничимся еще одним. Г. В. Шулятиков пишет:

«Мир представляет у Авенариуса агломерат центральных нервных систем. «Материя» абсолютно лишена всяких «качеств» как «первичных», так «вторичных», некогда считавшихся ее неотъемлемой принадлежностью. Решительно все в материи определяется «духом», или, по терминологии автора «Критики чистого опыта», центральной нервной системой» (стр. 144). Почему же так думает Авенариус? А вот почему: «Современный капитал чрезвычайно «эластичен»: для него не существует рабочих раз навсегда определенного типа, а существуют *сегодня* рабочие известной профессии и известной квалификации, *завтра* — другой профессии и другой квалификации, сегодня — Иваны, завтра —

Павлы или Яковы...» Довольно! это так хорошо, что у нас возникает вопрос: не шутит ли г. В. Шулятиков? Может быть, он пишет *пародию на марксизм?* Как пародия, его книга очень зла и даже талантлива, но, разумеется, совсем несправедлива.

В заключение заметим, что мы так и останемся в полнейшей неясности насчет того, «допускается» ли в среде сознательного пролетариата материалистическая философия Карла Маркса и Фридриха Энгельса.

О книге Л. Робинсона

Л. Робинсон. Историко-философские этюды. Выпуск первый. Происхождение кантовского учения об антиномиях.—Солипсизм в восемнадцатом столетии

В настоящее время в нашей литературе очень много пишут о философии. Но от этого очень мало выигрывает наша литература: писать о философии стало делом моды, и философские трактаты изготовляются теперь у нас по большей части такими людьми, которые не имеют никакой способности к философскому мышлению и которые, вдобавок, совсем не знают истории философии. Разумеется, выходят и теперь дельные сочинения, но их крайне мало. Зато тем более приятное впечатление производит всякое серьезное исследование по теории или истории философии. К числу таких, крайне немногочисленных у нас теперь, серьезных исследований, принадлежит работа г. Л. Робинсона. Это небольшая брошюра, — в ней всего 53 страницы, — написанная без претензий, посвященная вопросам весьма специальным, но обнаруживающая большое знание предмета. Брошюра эта представляет собою первый выпуск историко-философских этюдов г. Л. Робинсона. Надо надеяться, что следующие выпуски будут отличаться достоинствами первого.

Как видно из выписанного нами заглавия этой брошюры, она состоит из двух этюдов. Первый посвящен вопросу о происхождении кантовского учения об антиномиях; второй — о солипсизме в восемнадцатом столетии.

Говоря о происхождении кантовского учения об антиномиях, автор удивляется тому, что многие историки философии считают вопрос о нем темным и даже едва ли разрешимым. «В действительности, однако, — говорит он, — скорее удивительно, что решение это осталось до сих пор незамеченным. Ибо вся разгадка тут кроется в том, что учение об антиномиях не есть, как то принято думать, оригинальное откры-

тие самого Канта, а в основе своей заимствовано им у весьма, правда, мало читаемого и ценимого, но все же, специалистам долженствующего быть известным мыслителя,—у Артура Кольера» (стр. 3). Далее автор показывает, что самая идея космологической антиномии «принадлежит, впрочем, первоначально и не Кольеру, а встречается впервые у гениального Бэйля». Бэйль утверждал, что возможны только три гипотезы о составе протяженного: что оно или делимо до бесконечности, или состоит из далее неделимых атомов, или, наконец, из математических точек. Но все эти три гипотезы кажутся ему равно несостоятельными. По его мнению, сторонники каждой из них могут победоносно опровергать взгляды своих противников, но решительно не могут доказать правильности своего собственного взгляда, который, в свою очередь, падает под ударами, идущими с неприятельских сторон. Отсюда Бэйль выводил, что правильнее было бы пользоваться не разделительным умозаключением, как обыкновенно делают в этом случае, а условным: если бы протяженный мир существовал, то он мог бы состоять только из математических точек, или из физических (атомов), или бесконечно делимых частей. Но он не может состоять ни из тех, ни из других, ни из третьих. Следовательно, он вовсе не существует.

Эта идея Бэйля получила более полное развитие в главном сочинении Артура Кольера, вышедшем в 1713 году: «Clavis universalis or a new inquiry after truth, being a demonstration of the non existence or impossibility of an external world». Во времена Канта сочинение, это стало доступным немецким читателям благодаря тому, что профессор Эшенбах перевел его и издал в 1756 году, вместе с «Диалогами» Берклэя. Г. Л. Робинсон справедливо, как нам кажется, замечает: «Вряд ли нужно подчеркивать, что само по себе является чрезвычайно вероятным, что Кант, внимательно следивший за английской философской литературой по немецким переводам, должен был обратить внимание на книгу Эшенбаха, бывшую, как сказано, легко доступным и в то время единственным на немецком языке источником, из которого он мог непосредственно ознакомиться с учением английских идеалистов, учением, которое, как известно, представляло для него особенный интерес» (стр. 6). Таким образом можно считать установленным, что Кант заимствовал основу своего учения об антиномиях у Бэйля и Кольера. Правда, он нигде не указывает на это свое заимствование, но отсюда еще ничего не следует. «Достаточно вспомнить, как Кант, ревниво оберегая свою оригинальность (которая в подобном оберегании, разумеется, не нуждалась), вообще неохотно признавался в том, чем он обязан был другим

мыслителям, или в том, что общего имела его собственная система с учениями других, чтобы уяснить себе его странное отношение к Кольеру. Достаточно здесь будет напомнить, что с 1781 г., когда он сознательно выступил в качестве антагониста юмовского эмпиризма и скептицизма, имя Юма встречается в его сочинениях лишь один только раз (в «Об'явлении о лекциях на зимний семестр 1765—1766 г.г.»); при чем этот последний упоминается там лишь в качестве одного из новейших английских моральных философов. Между тем, не подлежит сомнению, что еще с начала шестидесятых годов Кант находился под сильным влиянием теоретических воззрений Юма, и притом—влиянием последователя, а не антагониста» (стр. 23).

Далее автор старается показать, «что не антиномии обусловили известный, относящийся к 1769 г., переворот в воззрениях Канта, а, скорее, наоборот, — именно этот последний способствовал тому, чтобы пролить в глазах Канта новый свет на космологическую антиномию» (стр. 33).

Не имея возможности подробно излагать доводы г. Л. Робинсона, мы отсылаем читателя к его интересной работе.

В этюде, посвященном вопросу о солипсизме в восемнадцатом столетии, наш автор дает интересные сведения о французском враче Клоде Брюнэ (Claude Brunet), занимавшемся также и философией. Г. Робинсону не удалось установить, когда родился и когда умер этот писатель; но он указывает, что первое (медицинское) сочинение его появилось в 1686 году, а последнее — в 1737 г. Для нас имеет тут интерес только его философская брошюра «Projet d'une nouvelle métaphysique», вышедшая в 1703 году. Брошюра эта представляет собою теперь величайшую библиографическую редкость, и г. Л. Робинсон излагает ее содержание преимущественно по книге Фляша де Сэн-Совера «Pièces fugitives d'histoire et de littérature». Paris 1704. По словам Сэн-Совера, учение Брюнэ сводится к тому, «что он сам, в качестве мыслящего существа, один только существует в мире; что существование его собственного тела так же сомнительно, как существование других, кроме него самого, людей; что он является творцом всех сотворенных вещей, так как все вещи и все люди существуют лишь в его представлении, и, когда он перестает думать о них, они перестают существовать» (стр. 49 и 50). Г. Л. Робинсон приводит из книги Сэн-Совера длинный отрывок, показывающий, что этот писатель умел понять комизм учения Брюнэ. Он остроумно называет Брюнэ творцом, который делает все из ничего и который, к несчастью рода человеческого, уничтожает все

живые существа (créatures), едва только перестает о них думать. «Поэтому, — прибавляет он, — мы все очень заинтересованы в том, чтобы г. Брюнэ никогда не переставал думать, и, когда он засыпает, на меня нападает смертельный страх, как бы я не уничтожился вместе со всем человеческим родом». Это вполне заслуженная насмешка: солипсизм, действительно, приводит к самым комичным умозаключениям. Но беда в том, что он, в свою очередь, является неотразимым выводом из основных посылок суб'ективного идеализма. А эти посылки принимаются, как бесспорные, не одними только суб'ективными идеалистами. На этих посылках держатся учения Маха, Авенариуса, Клифорда, Бергсона и т. д. Правда, *ни один* из только что названных «философов» *не доходит* до солипсизма. Но это свидетельствует лишь о том, что их мысль не так последовательна, как мысль Клода Брюнэ. Непоследовательность — не довод.

Еще Н. Г. Чернышевский утверждал, что мыслители, доказывающие непознаваемость внешнего мира, должны сомневаться в существовании своего собственного организма. И Клод Брюнэ, действительно, сомневался в нем. Нельзя не похвалить его за неустрашимую логичность: она представляет собою, к сожалению, крайне редкое свойство.

О книге Р. Гольцапфеля

Рудольф Гольцапфель. Панидеал (Panideal). Психология социальных чувств. С предисловием Эрнста Маха. Перевод с немецкого, с биографическим введением Владимира Астрова. СПБ. 1909 г.

В книге Р. Гольцапфеля есть глава, посвященная тоске. Из этой главы мы узнаем, что тоска есть желание, связанное с чувством временной или вечной недостижимости желаемого. В этом определении тоски слова: тоска, желание и недостижимость стоят во вносных знаках.

Наш автор вообще очень часто прибегает к этим знакам; они знаменуют у него, повидимому, критическое отношение к большинству ходячих выражений и понятий. Вот почему вносными знаками отмечаются у него не только имена существительные и глаголы, но все части речи, за исключением разве союзов и предлогов: мы не нашли у него ни одного *и*, ни одного *с*, ни одного *к*, ни одного *в* в кавычках. Но это, пожалуй, было бы уже крайностью. И без того видно, что наш автор ко всему относится «критически». Однако — это мимоходом; мы хотим обратить внимание читателя собственно вот на что. По словам г. Гольцапфеля есть два понятия тоски: a) отчасти безнадежная тоска; b) совершенно безнадежная тоска (стр. 23). Мы должны признаться, что при чтении книги г. Гольцапфеля нами овладела тоска второго рода. Мало того. На нашу долю не выпало даже и того обстоятельства, которым смягчается иногда, по уверению нашего автора, участь людей, попавших во власть «отчасти» или «совершенно» безнадежной тоски. «Когда «отчасти» или «совершенно» безнадежная тоска не очень продолжительна, — повествует г. Гольцапфель, — тогда достижение желаемого может удовлетворить ее, и тоска, таким образом, устраняется» (стр. 23). Тоска, овладевшая нами при чтении «Панидеала», была, к сожалению, очень продолжительна, ибо в этой книге 232 страницы, написанных поистине варварским языком и отмеченных печатью самого

«безнадежного» и жалкого педантизма. Когда мы читали это произведение, нам не раз вспоминалась «Социология», изданная в 80-х годах за границей и подписанная: Че — к. Г. Че — к тоже имел оригинальный язык, соответствовавший глубокой оригинальности его мысли. Мы не имеем сейчас под руками его «Социологии», но мы хорошо помним, что в ней находилось, например, такое определение полиции: «полиция, это — самоприспособляющийся самоприспособлением коллективат». Г. Че — к, с которым мы имели удовольствие встречаться, очень гордился такими определениями. Но теперь его далеко оставил за собою г. Гольцапфель. Вот, не угодно ли вам прочитать сии строки: «Потенциальная наличность условий, дающих возможность «представить» resp. воспринять какой-нибудь «идеал», стало быть «возможность представить идеал» в противоположность «невозможности его представить» resp. вопринять для *других* людей и с ассоциативным отзвуком первоначальных более грубых *имущественных отношений* между людьми — можно назвать «*обладанием*» *представлением идеала* resp. *восприятием идеала*» (стр. 229). Это божественно!

Или еще это: «Согласно этикальным копированиям, гигиопсихическая оценка, как положительное resp. отрицательное «одобрение» индивидуума, обладающего возможно высочайшим развитием, должна совпадать с одобрением с точки зрения революционной морали градуального, в различиях гигиопсихического развития человечества» (стр. 231).

Глубина, ты, глубина, окиян-море! Рядом с такими перлами детской игрушкой представляется приведенное выше определение полиции, как «самоприспособляющегося самоприспособлением коллектива». И после этого есть люди, сомневающиеся в том, что все совершенствуется, все идет вперед! Нельзя сказать, чтобы приведенные отрывки были совсем лишены смысла. Но если эти мысли изложить обыкновенным человеческим языком, то они поразят читателя страшной бедностью своего содержания, между тем как варварский слог г. Гольцапфеля придает им некую философскую внешность. A quelque chose malheur est bon! О глубине афоризмов г. Гольцапфеля могут дать понятие следующие примеры:

«Борьба» представляет из себя комбинацию «нападения» и «защиты» (стр. 71).

«Поскольку индивидуум в состоянии социально выступать против самого себя, как сам на себя нападающий и сам же себя защищающий, постольку может произойти «самоборьба». Противополагаемый «самоборьбе» «самомир» называется «внутренним миром» (стр. 72).

«Борьба может закончиться либо полным устранением нападения, следовательно, «защитой» нападаемого, либо устранением защиты нападаемого resp. осуществлением намеренного вариирования, т.-е. *победой нападения,* либо же «утомлением» борющихся, а также, если у нападающего изменяется или исчезает намерение вариировать» (стр. 73).

«Из «тоски по тоске вообще» исключается тоска по ней же самой, так как нельзя тосковать по тому, что уже достигнуто. Поэтому здесь понятие «вообще» не следует брать абсолютно, так как неизбежно имеется одно исключение» (стр. 26).

Все это ниже всякой критики. Однако даже в бесплодной Сахаре есть оазисы. Есть они и в бесплодной книге г. Гольцапфеля. Такими оазисами служат в ней *зародыши* некоторых верных мыслей. Вот один из таких зародышей:

«Социальная привычка сообщать, высказывать солюдям свои переживания преимущественно в форме словесно-символиеских разговоров укрепляет социально-индивидуальную привычку сообщать, высказывать самому себе свои собственные переживания преимущественно также в форме словесно-символических разговоров: «сообщение» становится «самосообщением», и «высказывание» — «самовысказыванием». Соответственно этому и *этическое самоодобрение или этическое самонеодобрение получает социальную форму разговорного самовысказывания*» (стр. 86).

Посредством надлежащего развития этого зародыша правильной мысли, — облеченного, по обычаю г. Гольцапфеля, в варварский костюм, — можно было бы обнаружить происхождение того категорического императива, который играет такую большую роль в нравственной философии Канта. Но у нашего автора зародыш так и остается зародышем. И это прежде всего потому, что г. Гольцапфель держится совершенно ошибочного метода. Он взялся изучать «*психологию социальных чувств*». Чтобы успешно выполнить свою задачу, ему нужно было бы встать на точку зрения общественного развития, а он предпочел тот метод, который получил от Маха, — в предисловии к книге г. Гольцапфеля,—название «простого рефлектирующего самонаблюдения». Благодаря этому методу, задача г. Гольцапфеля осталась бы нерешенной даже в том случае, если бы он был в десять раз даровитее, нежели он есть на самом деле.

Предисловие Маха совершенно незначительно; оно только тем интересно, что в нем с похвалой говорится о методе, заслуживающем самого сурового осуждения.

Книге г. Гольцапфеля предпослано «биографическое введение», написанное г. Владимиром Астровым. О нем можно не распространяться. В нем много претензии, но нет серьезного содержания: «на грош муниции, на рубль амбиции».

Прибавим еще вот что. В жалком педантизме г. Гольцапфеля есть очень заметная примесь ницшеанства. Этим вносится высококомический элемент в то представление о нашем авторе, которое неизбежно должно составиться в голове каждого толкового читателя.

Человек 60-х годов, г. Л. Пантелеев, издал глубокое творение г. Гольцапфеля; а люди нашего времени, и в числе их вчерашние, а может быть, и нынешние марксисты, будут читать это творение и спорить между собою о «новой философии».

Гоголь прав: скучно на этом свете, господа!

О книге В. Виндельбанда

Вильгельм Виндельбанд. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия. Авторизованный перевод с немецкого М. М. Рубинштейна. Издание «Звено». Москва 1910 г.

Это ряд лекций, читанных в 1908 г. в Свободном немецком высшем институте во Франкфурте-на-Майне. Задача этих лекций состояла в том, «чтобы выяснить в связи общего исторического развития немецкой нации в течение XIX столетия те мотивы мировоззрения, которые играют в нем известную роль и в которых отражается сама жизнь». Это, разумеется, очень интересная и важная задача. Но для того, чтобы разрешить ее; для того, чтобы выяснить, каким образом германская общественная жизнь XIX столетия отражалась на германском мировоззрении той же эпохи, необходимо прежде всего крепко усвоить себе основное положение материализма, гласящее, что не мышление определяет собой бытие, а бытие определяет собой мышление. Талантливый писатель Вильгельм Виндельбанд, однако, далеко не усвоил себе этого положения; его взгляд на материализм вообще и на исторический материализм в частности есть взгляд предубежденного идеалиста, остающегося слепым по отношению к самым важным и сильным сторонам отвергаемой им теории. Следствием этого было, во-первых, то, что все те страницы, которые посвящены материализму в этой книге Виндельбанда, совершенно неудовлетворительны, и во-вторых,—и это еще важнее,—то, что задача его исследования осталась нерешенной. В самом деле, Виндельбанд дает нам лишь несколько более или менее удачных намеков на то, каким образом развитие германского мировоззрения в XIX веке должно об'ясняться развитием общественной жизни новейшей Германии. Но сколько-нибудь последовательного и связного об'яснения у него нет; и в том, что касается развития германской общественной мысли в течение последней трети XIX столетия, его изложение грешит, как мы сейчас увидим это, весьма серьезными промахами.

Иначе и быть не могло. Кто занимается историей общественной мысли, в тех или других ее проявлениях, тот не может теперь безнаказанно игнорировать материализм.

Однако остановимся сначала на том, что мы назвали удачными намеками нашего автора. Вот наиболее замечательные из них. Виндельбанд говорит: «Мы в праве видеть во все времена благороднейшую задачу философии именно в том, что она образует самосознание развивающейся культурной жизни. Она делает это косвенно и непроизвольно, бессознательно и полусознательно также там, где мыслитель, повидимому, следует,—и думает, что он следует,—исключительно своему индивидуальному влечению познания, своим мотивам интеллектуального удовлетворения, по возможности свободным от всех потребностей окружающего мира. Именно потому важное значение философских систем кроется в конечном счете не в преходящих формулах их понятий, а в тех содержаниях жизни, которые находят в ней свое прояснение»... «Точно так же и здесь, при взгляде на ход развития, через которое прошел народ в девятнадцатом столетии, мы везде должны рассматривать теории, как осадок жизни,—и это не только позволительно, но даже диктуется, тем более, что вопрос о том, каково отношение теории к жизни, какова жизненная ценность теории, составляет один из коренных вопросов самого этого развития» (стр. 5—6). Это как нельзя более справедливо. И именно потому, что это как нельзя более справедливо, надо признать до последней степени наивными тех людей, которых удивляют выражения, вроде: «буржуазная философия», «пролетарская теория» и т. п. Ведь, если философия представляет собою «самосознание развивающейся культурной жизни», то естественно, что в ту эпоху культурного развития, которая характеризуется преобладанием буржуазии в общественной жизни, сама философия—все господствующие направления—носит на себе печать буржуазности. Это само собой понятно. Не менее понятно и то, что, когда пролетариат начинает восставать против господства буржуазии, тогда в его среде начинают распространяться теории, выражающие собою его анти-буржуазные стремления. Конечно, всякий научный взгляд может быть понят поверхностно и односторонне. Его поверхностное и одностороннее понимание отдельными лицами или целыми группами лиц может привести к уродливым, смешным, карикатурным выводам; это мы знаем; это мы видели на примере наших Шулятиковых, Богдановых, Луначарских и пр., и пр. Но существует ли, но может ли существовать такой научный взгляд, который был бы застрахован от неправильного понимания его

людьми, недостаточно подготовленными к его усвоению? Такого взгляда нет и быть не может. Как ни смешны Шулятиковы, Богдановы и Луначарские, как ни уродуют они учение Маркса, и все-таки учение это правильно. И как ни злоупотребляет тот или иной «ум недозрелый, плод недолгой науки» выражениями вроде: пролетарская теория, буржуазная философия и пр., выражения эти не перестают быть теоретически правомерными; пролетарские теории, а также и буржуазная философия существуют в действительности, как различные стороны «самосознания развивающейся культурной жизни». С этим ничего не поделаешь. Остается только принять это к сведению и к руководству. А принять это к руководству, значит—понять, что современная философия Западной Европы, в которой так сильно господствует буржуазия, не может не быть самосознанием этой последней. К сожалению, эта весьма простая истина очень туго проникает теперь в умы даже тех людей, которые, вообще говоря, стоят на стороне рабочего класса. Вот почему люди эти, как у нас, так и в Западной Европе, очень часто с большой ревностью распространяют философские теории, представляющие собою последнее слово буржуазной реакции против освободительных стремлений пролетариата. Это очень печальное зрелище, на созерцание которого мы осуждены самим ходом европейского культурного развития.

Но вернемся к Виндельбанду с его более или менее удачными намеками. Вот еще один из этих намеков: «Когда читаешь обосновывающие доводы, в силу которых Шиллер в своих письмах об эстетическом воспитании человека и в трактате о наивной, сентиментальной поэзии превозносит соответственно своей эстетической теории эллинский мир, как истинное человечество, то ясно чувствуешь, что здесь всюду имеется действие контрастов, в котором в античное время считается действительным все то, чего нехватает в отношении идеала настоящему. Бегство в прошедшее, собственно говоря, то же самое, что бегство в идеал» (стр. 30). Это опять совершенно верно и очень удачно выражено. «Действие контрастов», на которые указывал еще Гегель, об'ясняет очень многое в истории умственного развития всякого общества, разделенного на классы. Оно до такой степени велико, что тот, кто недостаточно считается с ним, рискует наделать самых грубых ошибок при изучении такой истории. К сожалению, сам Виндельбанд не всегда умет правильно определить признаваемое им «действие контрастов». И само собою разумеется, что это весьма значительно уменьшает «ценность» его исследования.

Вот яркий пример в подтверждение сказанного. Характеризуя общественную жизнь Западной Европы в XIX веке, Виндельбанд говорит: «Слово Гегеля стало истиной: массы подвигаются вперед. Они вступили в историческое движение, которое раньше разыгрывалось в существенных чертах над ними в тонком верхнем слое. Массы заявляют свои права не только в политическом развитии, но и во всех областях духовной истории в такой же мере, как в экономической области. Все слои социального тела требуют для себя со всей серьезностью и всей энергией полного участия во всех благах общества, как в духовных, так и в материальных, выступают в каждом направлении общей жизни с претензией участвовать в нем в общей работе и заявлять там права своих интересов. Наша жизнь получила таким образом совершенно иной вид, и это социальное расширение образует самое важное основание для экстенсивного и интенсивного повышения жизни, которое испытало человечество девятнадцатого столетия» (стр. 136—137). Это, конечно, так: современная общественная жизнь Зап. Европы в самом деле получила «совершенно иной вид» вследствие того, что «массы подвигаются вперед». Но автор позабыл, что это поступательное движение народных масс встречало и продолжает встречать сильное сопротивление со стороны высших классов. А раз позабыв об этом, он естественно упустил из виду и то, что сопротивление высших классов поступательному движению масс непременно должно было отразиться на всем ходе умственного развития Европы и в особенности на истории литературы, искусства и философии. Вследствие этого он придал совсем неправильное освещение той проповеди индивидуализма, которая прославила имя Фридриха Ницше. Виндельбанд говорит: «Таким образом мы переживаем нивеллировку исторических различий и установление единообразия жизни, о которой ни один из прежних веков человеческой истории не имел даже ни малейшего представления. Но отсюда возникает теперь большая опасность, что мы таким путем утратим самое высшее, что, собственно, впервые составляет и составляло во все времена культуру и историю: жизнь личности. Чувство этой опасности проходит в глубине через всю духовную жизнь последних десятилетий и прорывается время от времени со страстной энергией. На-ряду с этой блестяще развивающейся наружу материальной культурой развивается горячая потребность в собственной внутренней жизни, и рядом с той демократизирующей и социализирующей жизнью масс вырастает горячая опозиция индивидов, их под'ем против подавления массой, их первобытное влечение к разряжению собственного существа» (стр. 142—143). Спраши-

вается, каким образом «индивиды» могут быть «подавлены» той «массой», которая сама подавлена в разделенном на классы капиталистическом обществе? На этот неизбежный вопрос мы напрасно стали бы искать ответа в разбираемой книге. Виндельбанд не хочет понять, что поскольку новейший индивидуализм, нашедший себе самого яркого представителя в лице Фридриха Ницше, является протестом против поступательного движения *массы*, постольку в нем сказывается не опасение за права *личности*, а боязнь за *классовые привилегии*. Это не только *верно;* это постепенно становится *общеизвестным*. Возьмем хоть литературу. Профессор Леон Пино в своей книге: «L' Evolution du roman en Allemagne au XIX siècle». Paris 1908 г., изображает новейший индивидуализм,—индивидуализм «неоромантиков»,—именно как реакцию против современного социалистического движения (см. в названной книге главу XV—Le roman néoromantique: symbolique, réligieux et lyrique). И он, без всякого сомнения, прав. Но современное социалистическое движение направляется совсем не против «личностей». Совершенно наоборот! Оно стремится оградить эти права, постоянно нарушаемые зависимым положением огромного большинства, «личности» в современном обществе, т.-е. пролетариата. Поэтому современный индивидуализм вовсе не может быть рассматриваем, как движение в пользу прав личности вообще. Он есть движение в пользу прав личности, принадлежащей к известному классу. И он прекрасно сознает,—хотя бы в лице того же Фридриха Ницше, — что интересы *такой* личности могут быть ограждены лишь путем угнетения «личности», принадлежащей к другому и несравненно более многочисленному классу, т.-е. к тому же пролетариату. Но Виндельбанд остается слепым ко всему этому. Это может казаться странным, но это об'ясняется тем, что на его собственных философских взглядах отразились некоторые отрицательные стороны современной общественной жизни.

Г. М. Рубинштейн очень недурно перевел книгу Виндельбанда, и это даже удивительно: так редки у нас сколько-нибудь сносные переводы.

Скептицизм в философии

Рауль Рихтер. Скéптицизм в философии. Том первый. Перевод с немецкого В. Базарова и Б. Столпнера. Библиотека современной философии. Выпуск пятый. Изд. «Шиповник». СПБ. 1910 г.

I

Это очень интересная книга. Ее надо не только прочитать, но и перечитать; да и то не один раз. В ней очень хорошо поставлены последние вопросы знания. Но она страдает также, по крайней мере, одним существенным недостатком: хорошо поставленные в ней последние вопросы знания неудовлетворительно разрешаются ею. Поэтому, читая и перечитывая эту книгу, надо постоянно быть настороже. Тем более, что ее автор, обладающий умом и немалыми знаниями, легко может подчинить читателя своему влиянию.

Мы имеем здесь дело с неоконченным сочинением. Пока еще только вышел первый его том. Р. Рихтер говорит: «Окончательное решение вопроса о мере истины, содержащейся в реалистическом или идеалистическом воззрении, мы должны отложить до II тома; здесь же дело шло только о том, чтобы в обоих воззрениях показать выходы, не загороженные древним скепсисом и позволяющие все же познать свойства вещей» (стр. 281). Это необходимо помнить. И все-таки, уже на основании I тома, мы имеем полное право сказать, что, если Р. Рихтер и не стоит на точке зрения идеализма, то он усвоил себе многие его доводы, а это обстоятельство внесло очень заметный и весьма досадный элемент путаницы в его миросозерцание. Переводчики его книги, г.г. В. Базаров и Б. Столпнер, не заметили этой слабой стороны немецкого писателя. Оно и понятно: в их собственном миросозерцании идеализм причинил, к сожалению, еще больше беспорядка. Но непредубежденному человеку, обладающему способностью к последовательному мышлению, легко заметить, при внимательном отношении к де[ло]

в чем заключаются промахи Р. Рихтера. Его сочинение посвящено вопросу о скептицизме. Скептики говорили: мы не знаем критерия истины. Кто согласен с ними в этом случае, тот должен признать, что их позиция незыблема. Но Р. Рихтер с ними не соглашается. Как же опровергает он положение, составляющее ключ всей их позиции? В чем заключается, по его мнению, критерий истины? и, наконец,—знаменитый вопрос, поставленный Понтием Пилатом арестованному Иисусу,—что есть истина?

«Истина,—отвечает Р. Рихтер,—есть *понятие отношения,* выражающее отношение суждений к чувству суб'екта» (стр. 347). В другом месте он говорит: «Истина... есть понятие, источником которого является человеческий дух, ее отыскание—задача, которую только он сам поставил, и потому только он и должен решить; узел, который только он сам завязал, и потому только он и должен распутать»... «Истина в себе есть... совершенно невозможная мысль» (стр. 191). Из этого следует, что, по Рихтеру, возможно только отношение истины к суб'екту. Р. Рихтер совсем не боится этого вывода. Он категорически заявляет:

«Мы, само собой разумеется, отвергаем обычное определение истины—как «согласия между представлением и его об'ектом», и притом по соображениям двоякого рода: во-первых, чувство очевидности сопровождает собою лишь суждения, а не представления; во-вторых, принимая наличность отношения между представлением и об'ектом,—а допущение это составляет самую основу выше приведенного определения,—мы исходим или из petitio principii, или из отдаленного, и к тому же оспариваемого всеми идеалистами, результата применения критерия истины,—все это—обстоятельства, особенно уничтожающие, когда дело идет об определении понятия «истина» (стр. LVI).

Разберемся в этом. Данный человек кажется мне бледным. Верно ли это? Нелепый вопрос! Раз данный человек кажется мне бледным, то тут и спорить не о чем: он неоспоримо кажется мне таким. Иное дело, когда я на этом основании высказываю суждение: «этот человек болен». Оно может быть истинным, а может быть и ложным. В каком случае оно истинно? В том случае, когда мое суждение соответствует действительному состоянию данного человека. В каком случае оно ложно? Это ясно само собою: в том случае, когда нет согласия между действительным состоянием этого человека и моим суждением о нем. А это значит, что истина есть именно согласие между суждением и его об'ектом. Другими словами: правильно как раз то определение истины,

которое отвергается Рихтером [1]). Еще иначе. Наш автор говорит, что истина относится только к суб'екту. Он говорит это, находясь под сильным влиянием идеализма. Идеалист отрицает существование об'екта вне человеческого сознания. Поэтому он и не может определять истину, как известное отношение между суждением суб'екта и действительным состоянием об'екта. Но, не желая противоречить идеализму, Р. Рихтер вступает в противоречие с законнейшими требованиями логики. Его взгляд на критерий представляет собою большую и, можно сказать, непростительную ошибку. Я считал себя обязанным обратить внимание русских читателей на эту ошибку, которой не заметили, да и не могли заметить г.г. Базаров и Столпнер, к сожалению, тоже зараженные идеализмом.

II

Р. Рихтер думает, что, когда мы принимаем наличность отношения между представлением (правильнее: суждением) и об'ектом, мы исходим из petitio principii. Но где же petitio principii в том, что сказано мною о необходимом и достаточном условии истинности суждения: этот бледный человек болен? В относящихся к этому предмету словах моих нет никаких признаков логической ошибки, до такой степени пугающей нашего автора, что он,—согласно поговороке: от дождя да в лужу,—загораживается от нее явным и грубым заблуждением.

Мы уже знаем, в чем тут дело. Говоря: «мое суждение о состоянии данного лица верно только в том случае, если оно согласно с действительным состоянием этого лица», я делаю допущение, неприемлемое для идеалистов, оспариваемое ими, как выражается Р. Рихтер. Допущение это состоит в том, что об'ект существует независимо от моего сознания. Но об'ект, существующий независимо от моего сознания, есть об'ект в себе. Допуская же, что об'екты существуют независимо от сознания, я отвергаю то основное положение идеализма, что esse=== percipi, т.-е., что бытие равно бытию в сознании. А с этим-то и не хочет примириться Р. Рихтер. Правда, об'ект, о котором идет речь в моем примере, имеет ту особенность, что только очень немногие идеалисты решаются распространить на него свой принцип esse==percipi. Я спрашиваю, как убедиться в болезненном состоянии данного *чело-*

[1]) Та правда, что, как мы сейчас видели, истинным или ложным может быть не представление, а суждение, но это ничего не изменяет в существе вопроса: предлагаемый Рихтером критерий истины все-таки совершенно несостоятелен.

века? А что означают эти слова: esse=percipi в их *применении к человеку?* Они означают, что нет никаких других людей, кроме того лица, которое в данную минуту провозглашает этот принцип. Последовательное применение этого принципа ведет к *солипсизму.* Огромнейшее большинство идеалистов, вопреки самым неоспоримым требованиям логики, не решается дойти до *солипсизма.* Очень немногие из них останавливаются на точке зрения того, что называется теперь *сологуманизмом.* Это значит, что для них бытие остается бытием в сознании; но в сознании не индивидуума, а всего человеческого рода. Если согласиться с ними, то на вопрос: «существует ли внешний мир?» надо ответить: «вне меня, т.-е. независимо от моего сознания, существует только человеческий род. Все остальное,—звезды, планеты, растения, животные и т. д.,—существует только в человеческом сознании».

Вы помните, читатель, разговор сотника с философом Хомою Брутом.

— Кто ты, и откуда, и какого звания, добрый человек?—сказал сотник...

— Из бурсаков, философ, Хома Брут..

— А кто был твой отец?

— Не знаю, вельможный пан.

— А мать твоя?

— И матери не знаю. По здравому рассуждению, конечно, была мать, но кто она, и откуда, и когда жила, ей богу, добродию, не знаю.

Как видно, философ Хома Брут был очень не чужд критицизма. Только здравое рассуждение убеждало его в том, что у него была мать. Но он все-таки признавал ее бытие. Он не говорил: «моя мать существует (или существовала) только в моем сознании». Если бы он сказал так, то он (считая себя рожденным женщиной, существовавшей лишь в его сознании) был бы *солипсистом.* Но, хотя и не чуждый критицизма, он не дошел до этого крайнего вывода. Поэтому мы можем предположить, что он остановился, например, на *сологуманизме.* Если это предположение правильно, то он не ограничивался признанием существования своей матери, а вообще признавал «множественность индивидуумов». Но он отрицал независимое от сознания существование, например, тех об'ектов, на которые воздействуют эти индивидуумы в процессе общественного производства. Так что, если его мать была, скажем, булочницей, то он должен был признавать, что она существовала независимо от его сознания, между тем, как те булки, которые она пекла, существовали только в ее и его сознании, а также, разумеется, в со-

знании тех индивидуумов, которые покупали и ели эти булки, наивно воображая, что им свойственно независимое от человеческого сознания бытие в себе. Если он видел, что пастух гонит стадо, то, в своем качестве сологуманиста, он должен был утверждать, что пастух существует независимо от его сознания, а составляющие стадо коровы, овцы и свиньи существуют только в его сознании и в сознании пастуха, пасущего этих сознаваемых животных. Такое же «суждение» должен он был высказать, увидев, что из кармана его почтенного спутника Халявы торчит преогромный хвост украденной ученым богословом рыбы. Богослов существует независимо от сознания философа Хомы Брута, а украденная им рыба не имеет другого существования, кроме как в сознании этих двух ученых мужей и того чумака, у которого ее «подтибрил» Халява. Такая философия отличается, как видите, большим глубокомыслием. Одно нехорошо: в тот самый день и час, когда философ Хома Брут признал бы независимое от его сознания бытие богослова Халявы (или ритора Горобця, это все равно), он пришел бы в непримиримое противоречие с принципом esse=percipi, он признал бы, что понятие: *бытие* отнюдь не покрывается понятием: *бытие в сознании*.

Ученый Р. Рихтер смотрит на наивных реалистов с великолепным презрением «критического» мыслителя. Но сам глубоко зараженный идеализмом, он совершенно слеп по отношению к тем комическим наивностям, которые в большей или меньшей степени свойственны всем разновидностям этого философского направления. Он принимает всерьез те доводы идеалистической философии, которые заслуживают только насмешки, и вследствие этого дает неправильное определение истины. Он так формулирует теоретико-познавательное credo «крайнего» идеализма.

«Не существует никаких вещей, об'ектов, реальностей, тел, независимо от представления их в сознании, и вещи, постигаемые чувственными восприятиями, вполне исчерпываются суб'ективными и идеальными частями, из которых они составлены» (стр. 247)

Допустим, что, в самом деле, не существует никаких вещей, об'ектов и тел, независимо от представления их в сознании. Но если каждый данный человек существует независимо от сознания других людей, то решительно нельзя сказать, что нет никаких независимых от сознания *«реальностей»:* ведь каждый данный человек, существующий независимо от сознания других людей, должен быть признан неоспоримой реальностью, хотя бы мы в то же время, согласно нашему первому допущению, признали его бестелесным существом. Этого не видит проницательный Р. Рихтер. Далее. Если бестелесный человек, Иван, суще-

ствует независимо от сознания бестелесного человека, Петра, то он может высказывать о Петре известные суждения. Эти суждения будут истинны только в случае соответствия их действительности. Другими словами, суждения бестелесного Ивана о состоянии бестелесного Петра истинны только в том случае, если Петр в самом деле таков, каким его считает Иван. Это должен признать всякий идеалист, кроме солипсиста, отрицающего множественность индивидуумов. А кто признает это, тот тем самым признает также и то, что истина состоит в соответствии суждения с его предметом.

III

Рихтер говорит: «Более глубокое исследование все более и более открывает *закономерные отношения* между вещами и в них, и все менее и менее—самые вещи; последние оно как раз растворяет в комплексе таких отношений. Вследствие этого результаты этих исследований можно большей частью формулировать на языке какого угодно философского направления; если только оно не затрагивает этих отношений, оно может думать как ему угодно о понятии вещи. Если историк говорит о высокой или низкой душе властелина, то он, собственно говоря, хочет этим только сказать, что последний обыкновенно реагировал на такие-то и такие-то мотивы морально возвышенными или низменными мыслями, чувствами, волевыми побуждениями, и для него безразлично, существует ли душа или нет» (стр. 289).

Конечно, для историка безразлично, существует *душа* или нет. Но для него совсем не безразлично, существует или нет тот «*властелин*», о поступках которого он высказывает свое суждение. А ведь именно «властелин» играет здесь роль спорной «*вещи*». Допустим на минуту, что естествознание, в самом деле, все более и более растворяет вещи в комплексе отношений. Можно ли то же самое сказать об общественных науках? Где такой социолог, который рассуждал бы, исходя из того положения, что людей нет, а есть только общественные отношения... людей? Такого социолога можно встретить только в психиатрической больнице. А если это так, то, очевидно, что не всякое «философское направление» уживается с научным исследованием, по крайней мере, общественных явлений. Вот, например, понятие эволюции играет колоссальную роль в современной социологии. А примиримо ли это понятие с теми философскими направлениями, под влиянием которых наш автор выработал свое определение критерия истины? Если то,

что мы называем внешним миром, существует только в сознании людей, то можно ли говорить без улыбки авгура о тех периодах развития земного шара, которые *предшествовали* возникновению зоологического вида homo sapiens? Если пространство и время суть лишь свойственные мне формы созерцания (Anschauung), то ясно, что когда меня не было, то не было и этих форм, т.-е. не существовало ни времени, ни пространства. А в таком случае я говорю совершенную бессмыслицу, утверждая, что, например, Перикл жил задолго до меня. Не очевидно ли, что «философское» направление, именуемое солипсизмом, совсем не уживается с понятием эволюции. Можно возразить, пожалуй, что, если это верно по отношению к *солипсизму,* то все-таки неправильно по отношению к *сологуманизму;* так как сологуманизм признает существование человеческого рода, то, пока находится налицо этот род, существуют и обе свойственные ему формы созерцания, т.-е. пространство и время. Однако здесь необходимо помнить следующее: во-первых, сологуманизм, как мы видели, совершенно исключает взгляд на человека, как на продукт зоологической эволюции; во-вторых, если время не существует независимо от сознания индивидуумов, составляющих человеческий род, то совершенно непонятно, какое мы имеем право утверждать, что один из этих индивидуумов жил раньше другого, например, знаменитый афинянин Перикл—раньше пресловутого француза Бриана. Почему мы не можем думать, что, наоборот, Бриан жил раньше Перикла? Не потому ли, что наши суждения приурочиваются здесь к той об'ективной последовательности событий, которая не зависит от человеческого сознания? А если действительно поэтому, то не ясно ли, что правы были те мыслители, которые утверждали, что, хотя пространство и время, как *формальные элементы сознания,* существуют не вне нас, а в нас самих, но, тем не менее, обоим этим элементам соответствуют известные об'ективные, т.-е. независимые от сознания отношения вещей и процессов? Не ясно ли, наконец, что, только допустив существование этих об'ективных отношений, мы получаем возможность построить такую научную теорию, которая об'ясняет нам появление самого человеческого рода со свойственными ему формами сознания? Не бытие определяется сознанием, а сознание бытием.

Теперь любят распространяться о различии между «науками о природе», с одной стороны, и «науками о культуре»— с другой. Писатели, любящие поговорить на эту тему, все без исключения склоняются к более или менее последовательному идеализму. В «науках о культуре» они ищут убежища для своих идеалистических понятий. Но на самом деле

науки эти, т.-е. общественная наука в широком смысле этого слова, еще менее, чем естествознание, примиримы с идеализмом. Общественная наука предполагает общество. Общество предполагает множественность индивидуумов. Множественность индивидуумов делает неизбежным различие между индивидуумом, как он существует *«в себе»*, и тем же индивидуумом, как он существует в создании других людей, а также и в своем собственном [1]). А это возвращает нас к той теории познания, против которой на разные голоса кричат представители разных толков философского идеализма. Сологуманист обязан принять коренное положение этой теории, гласящее, что, кроме бытия в сознании, есть еще бытие в себе. Но сологуманист отрицает существование всяких «вещей» и «тел». Для него люди суть не более, как носители сознания, т.-е. не более, как телесные существа. Стало быть, всякий тот, кого интересуют «последние вопросы» знания и кто не решается дойти до солипсизма, оказывается поставленным перед дилеммой. Смотреть на себя, как на бестелесное существо или же утверждать вместе с материалистом Фейербахом: «Ich bin ein wirkliches, ein sinnliches Wesen, ja der Leib in seiner Totalität ist mein Ich, mein Wesen selbst». (Я есть действительное, чувственное существо, тело; именно тело, взятое в своей совокупности, есть мое *я*, моя сущность).

Если бы Р. Рихтер принял все это в соображение, то его интересная книга стала бы еще более интересной и несравненно более богатой правильным философским содержанием. Но если бы он принял все это в соображение, то он составлял бы исключение в среде нынешних немецких писателей по вопросам философии, а в нем, на его беду, нет ровно ничего исключительного, как нет на их беду ровно ничего исключительного в его русских переводчиках, не заметивших слабой стороны его аргументации.

IV

Я сказал и, надеюсь, доказал, что Р. Рихтер глубоко заражен идеализмом. Теперь считаю полезным прибавить, что самая глубокая и самая стройная система идеализма,—философия Гегеля,—как видно, пользуется его сочувствием в гораздо меньшей степени, нежели другие менее глубокие и менее стройные идеалистические системы. Скажу

[1]) Находящийся в глубоком обмороке индивидуум не существует в собственном сознании, но продолжает, пока жив, существовать «в себе». Стало быть, и здесь применимо различение между существованием *«в себе»* и существованием *в сознании*.

больше. Он, как видно, совсем не дал себе труда понять Гегеля. Вот яркий пример.

Рассмотрев в начале своей книги исторические предпосылки греческого скепсиса, Р. Рихтер спешит предостеречь читателя.

«Было бы, однако, совершенно неправильно заключить отсюда,— замечает он, — что историческая роль тех скептических философов, с которыми мы сейчас познакомимся, была незначительна; что им оставалось лишь искусно выбрать и методически сопоставить мысли предшественников; что учения их возникли тогда и так, когда и как они должны были возникнуть в силу требований саморазвивающегося мирового разума, в гегелевском смысле этого слова. Мы надеемся, наоборот, что нам удастся доказать полную оригинальность скептической философии,—оригинальность, достойную величайшего изумления. Исторические предпосылки еще не являются духовными причинами. Духовным родоначальником философского скепсиса был гений Пиррона, а не до-пирроновские философы и не мировой разум, о котором нам решительно ничего не известно» (стр. 60 — 61).

Этого не писал бы человек, давший себе труд прочесть Гегелевы «Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie». Разве же «требования саморазвивающегося мирового разума» исключали у Гегеля «полную оригинальность» творцов важнейших философских систем? Нет! Разве же Гегель противоставлял когда-нибудь мировой разум гению отдельных мыслителей? Решительно никогда! Но в том-то и дело, что современные немецкие авторы философских трактатов слишком плохо знают Гегеля. Они идеалисты, но их идеализм, по богатству содержания, бесконечно далеко отстает от Гегелевского. Разумеется, Гегель ровно ничего не теряет от того, что его игнорируют нынешние немецкие писатели. Но сами эти писатели теряют от этого чрезвычайно много. Гегель был величайшим мастером в «обращении с мыслями», и, кто хочет уметь «обращаться с мыслями», тот должен пройти его школу, хотя бы и не разделял его идеалистической точки зрения. Наоборот, нынешние писатели, занимающиеся в Германии философскими вопросами, обращаются с мыслями очень неуклюже. Это особенно заметно там, где им нужнее всего было бы проявить силу своей мыслительной способности, т.-е. там, где они защищают идеалистическую точку зрения. Тут эти люди, так презрительно отзывающиеся о «наивных догматиках», сами дают в своих рассуждениях настоящие перлы наивного догматизма [1]).

[1]) *Роберт Флинт* давно уже заметил в своей «Philosophy of History in France and Germany», что из всех разновидностей идеализма система Гегеля ближе всего

V

Первый том работы Рихтера посвящен греческому скепсису, при чем первая глава дает очерк истории этого скепсиса; во второй—излагается его учение, а в третьей—содержится критика этого учения. Остановимся немного на этой последней.

Греческий скепсис ставил три основных вопроса: 1) какова природа вещей? 2) как должны мы к ним относиться? и 3) что проистечет для нас из этого отношения? На первый вопрос он отвечал, что каждому тезису о природе вещей можно поставить столь же хорошо обоснованный антитезис, т.-е. что эта природа нам неизвестна. Ответ на второй вопрос гласил, что к вещам мы должны относиться безусловно скептически, воздерживаясь всегда от каких бы то ни было суждений (скептическая «*эпоха*»). Наконец, третий вопрос решался в том смысле, что воздержание от суждений ведет за собой невозмутимость (атараксия) и отсутствие страданий (апатия), в которых и состоит счастье. Что же говорит об этих ответах Р. Рихтер в своей критике скептицизма?

Начинаем с ответа на первый вопрос. Разбирая его, Рихтер устанавливает следующие основные теоретико-познавательные позиции: во-первых, крайний реализм; во-вторых, крайний идеализм; в-третьих, умеренный реализм, который он называет также умеренным идеализмом, или идеаль-реализмом. Из этих трех философских позиций скепсис способен, по его словам, овладеть лишь первой, т.-е. позицией крайнего реализма, остальные же две остаются для него неприступными (стр. 199).

Но мы уже видели, что философское направление, носящее у Рихтера название крайнего идеализма,—т.-е., на самом деле, более или менее последовательный идеализм,—ведет к неразрешимым и смешным противоречиям. Нужно быть очень пристрастным к «крайнему идеализму», чтобы вообразить, будто его можно рассматривать, как сколько-нибудь прочную философскую позицию. Поэтому я не буду больше распространяться о нем, а обращусь к «крайнему реализму» и к «идеаль-реализму».

к материализму. Это, в самом деле, так в известном смысле. От абсолютного идеализма Гегеля только один шаг к материализму Фейербаха. Нынешние немецкие мыслители более или менее ясно сознают это, и в этом заключается одна из причин их неопреодолимого отвращения к Гегелю. Они гораздо более любят различные виды *суб'ективного* идеализма; Гегель для них слишком *об'ективен*.

Греческие скептики спрашивали, например: сладок мед или горек? Для большинства людей он сладок; но есть такие больные, которым он кажется горьким. Отсюда скептики делали тот вывод, что мы не можем знать истинную природу меда. Не трудно заметить, что, задавая этот вопрос, скептики думали, будто мед может быть сладким или горьким сам по себе, независимо от того человека, который его пробует. Но, когда я говорю, что мед сладок (или горек), я хочу этим сказать только то, что он производит во мне ощущение сладости (или горечи). Ощущение предполагает того суб'екта, который его испытывает. Когда такой суб'ект отсутствует, нет и ощущения. Вопрос о том, сладок или горек мед сам по себе, равносилен вопросу о том, каково ощущение там, где нет ощущающего. Это—вопрос нелепый. Но этот нелепый вопрос вполне законен с той точки зрения, которая называется у Рихтера позицией крайнего реализма. Она характеризуется отождествлением свойства предмета с теми ощущениями, которые он вызывает в нас благодаря этим свойствам. Рихтер удачно определяет точку зрения крайнего реализма, говоря: «Дерево, на котором я замечаю зеленые листья, бурую кору которого я вижу, твердый ствол которого я осязаю, сладкие плоды которого я вкушаю, шум верхушек которого я слышу, обладает также и *в себе* зелеными листьями, твердым стволом, бурой корой, сладкими плодами, и шумят его верхушки в себе (стр. 200). Вполне правильно и то замечание нашего автора, что для науки точка зрения *такого* реализма давно умерла. Еще материалист Демокрит умел отличать свойство предметов от ощущений, вызываемых в нас этими свойствами, и если скептики могли смущать своих противников вопросами, подобными вопросу: сладок или горек мед сам по себе? то отсюда можно сделать только тот вывод, что, как они сами, так и те противники, которые не умели справиться с ними, были (по терминологии, усвоенной Рихтером) «крайними реалистами», т.-е. держались совершенно несостоятельной теории познания. Тут Рихтер не ошибается.

VI

Перехожу к идеаль-реализму. Под идеаль-реализмом (или реаль-идеализмом, или умеренным реализмом) Р. Рихтер понимает воззрение, признающее независимое от суб'екта существование вещей, но «не приписывающее этим реальным вещам, в качестве их об'ективных свойств, всех составных частей восприятия, а лишь некоторые из них» (стр. 221).

Он справедливо замечает, что эта теория познания пользуется наибольшим распространением среди современных натуралистов. Согласно этой теории, определенные ощущения *соответствуют* определенным свойствам или состояниям вещей, но они совсем *не сходны* с ними. Определенный звук соответствует определенным колебаниям воздуха, но ощущение звука не сходно с колебанием воздушных частиц. То же надо сказать о световых ощущениях, вызываемых колебаниями эфира, и т. д. Таким образом, теория эта отличает *первичные* свойства тел от их *вторичных* свойств; иначе,—свойства первого порядка от свойств второго порядка. Свойства первого порядка называются иногда физико-математическими качествами вещей. К ним принадлежат, например, плотность, фигура, протяженность. Указав на это отличие первичных свойств вещей от их вторичных свойств, Рихтер замечает, что им совершенно обессиливается тот довод скептиков, который основывался на относительности чувствительного восприятия, например, на том обстоятельстве, что одному мед кажется горьким, а другому—сладким. От этой относительности скептики умозаключали непознаваемость вещей. Но в глазах «умеренного реалиста», это—совершенно неправильное умозаключение. Цвет, действительно, существует лишь в отношении к освещению, изменяясь по мере того, как изменяется освещение. Точно так же данная температура данного предмета вызывает в нас ощущение тепла или холода, смотря по тому, какова температура нашей крови, и т. д Но из этого следует только, что ощущения не суть первичные свойства вещей, а представляют собою результат воздействия на суб'екта об'ектов, обладающих известными первичными свойствами. Все это совершенно верно; тут Рихтер опять прав. Но затем он говорит:

«Если, наконец, умеренный реалист не может прийти к непримиримо противоречивым суждениям о вторичных качествах вещей, потому что, по его взгляду, в ощущениях вообще не познаются свойства вещей, *то он, с другой стороны, очень хорошо может познать* реальные качества, соответствующие этим лишь суб'ективным ощущениям, т.-е.. те качества, которые, как раздражения, вызывают эти ощущения. Ибо эти раздражения носят всегда пространственный, материальный, следовательно, принципиально познаваемый характер» (стр. 241).

Здесь с ним нельзя согласиться без очень существенной оговорки. Обратите внимание на тот довод Рихтера, с помощью которого он доказывает, опровергая скептиков, что умеренный реалист «не может прийти к непримиримо противоречивым суждениям о вторичных качествах вещей». Почему—не может? «Потому что, по его взгляду, в

ощущениях вообще не познаются свойства вещей». Это неверно. Хотя правда то, что многие «умеренные реалисты», подчиняясь влиянию идеалистического предрассудка, в самом деле воображают, будто свойства вещей не познаются в ощущениях. Но как же не познаются? Данная вещь вызывает данное ощущение. Эта ее способность вызывать в нас данное ощущение составляет ее свойство. Стало быть, раз дано ощущение, то тем самым дано познание этого ее свойства. Стало быть, надо сказать как раз обратное тому, что говорит Рихтер: по взгляду «умеренного реализма» (будем пока так называть эту теорию), в ощущениях (точнее: посредством ощущений) вообще познаются свойства вещей. Кажется, это ясно. Против этого можно было бы выставить разве только тот довод, что ощущение, вызываемое данным свойством вещи, меняется, смотря по состоянию суб'екта. Но мы уже видели, что такое возражение не выдерживает критики: ощущение есть *результат* взаимодействия между об'ектом и суб'ектом. Совершенно естественно, что результат этот зависит *не только* от свойств об'екта, не только от свойств познаваемого, но также от свойств познающего. Однако это совершенно естественное обстоятельство отнюдь не доказывает непознаваемости вещей [1]). Совсем напротив: оно доказывает их познаваемость. Ведь сам ощущающий и познающий суб'ект не только может, но, при известных обстоятельствах, должен быть рассматриваем, как об'ект: например, когда речь идет о больном, в котором данные вещи вызывают необычные ощущения. Если здоровому человеку мед кажется сладким, а больному—горьким, то из этого следует лишь тот вывод, что, при известных обстоятельствах, человеческий организм получает способность необычным образом реагировать на определенное раздражение. Эта его способность составляет об'ективное свойство, которое может быть изучено, т.-е. познано. Значит,—не следует бояться повторять это,—согласно правильно понятому взгляду «умеренного реализма», *в ощущениях вообще познаются свойства вещей.* А это, в свою очередь, означает, что те, которые говорят о непознаваемости вещей, ссылаясь на полное несходство между ощущением (например, звуком) и вызывающим его об'ективным процессом (в данном случае волнообразным движением воз-

[1]) Со своей обычной глубиной и ясностью мысли Гегель говорит: «Ein Ding hat die Eigenschaft dieses oder jenes im Andern zu bewirken und auf eine eigenthümliche Weise sich in seiner Beziehung zu äussern. Es beweist diese Eigenschaft nur unter der Bedingung einer entsprechenden Beschaffenheit der andern Dinge, aber sie ist ihm zugleich eigenthümlich und seine mit sich identische Grundlage». («Wissenschaft der Logik», I Band, 2-er Buch, S. 149.)

духа), совершают большую ошибку в области теории познания. На этой ошибке основывается, между прочим, все то, что говорили против познаваемости вещей Кант и его последователи. Она же лежала в основе греческого скепсиса. Рихтер, как видим, тоже далеко от нее не свободен. Это тоже происходит потому, что он, как сказано выше, глубоко заражен идеализмом. Рассматривая его «случай» с точки зрения моей теории познания, я скажу: попав под влияние идеализма, он приобрел «свойство» неправильно понимать истинный смысл «умеренно-реалистического» взгляда. Его суб'ективное состояние определенным (и притом весьма нежелательным) образом видоизменило результат логического воздействия на него этого взгляда. Но это обстоятельство не сделало непознаваемым ни самого Рихтера, ни учения «умеренного реализма».

VII

Сделав свое замечание о непознаваемости свойств вещей в ощущениях, Рихтер признает, как мы видели, «с другой стороны», что «умеренный реализм» «*очень хорошо может познать* [1]) реальные качества, соответствующие этим лишь суб'ективным ощущениям». Это выражение: «лишь суб'ективным ощущениям»—очень характерно как для него, так и для всех тех философствующих писателей, которые, подобно ему, более или менее сильно подчинились идеалистическому влиянию. Его надо будет признать еще более характерным, если обратить внимание на тот вывод, к которому, в конце концов, приходит Рихтер при рассмотрении интересующего нас здесь вопроса.

Поскольку элементы восприятия восходят к свойствам вещей, эти свойства вещей принципиально познаваемы; поскольку же составные части восприятия непознаваемы, как свойства вещей, они вообще не свойства вещей (стр. 241; подчеркнуто автором).

Что разумеет здесь Рихтер под теми составными частями восприятия, которые непознаваемы, как свойства вещей? Ощущения. Почему? Потому что ощущения «*лишь суб'ективны*» (курсив мой), они не принадлежат к числу свойств об'екта, вызывающего их в суб'екте. Хорошо. Допустим это, запомним это и вдумаемся в следующий пример, принадлежащий, если память мне не изменяет, Ибервегу.

В погребе находятся бочка муки и пара мышей. Погреб заперт; ни пол его, ни стены, ни потолок не имеют щелей, так что в него не могут

[1]) Курсив автора.

проникнуть другие мыши. Находясь в счастливом обладании целой бочкой муки, наша пара мышей производит на свет детенышей, которые пользуются вожделенным здоровьем, благодаря обилию пищи, и в надлежащее время рождают новое поколение, с которым повторяется та же история. Таким образом число мышей все растет, а запас муки все уменьшается. Наконец, наступает такая минута, когда бочка оказывается совершенно пустой. Что же выходит? Выходит то, что известное количество об'екта, *не имевшего* ощущения (муки), превратилось в известное число таких об'ектов, *которые их имеют:* например, они страдают от голода, вследствие того, что мука вся вышла (мыши). Способность иметь ощущение есть в такой же мере свойство известных организмов, как их способность вызывать в нас, скажем, известное зрительное ощущение. Стало быть, и с этой стороны не верна та мысль Р. Рихтера, что все «лишь суб'ективное» выходит за пределы понятия: свойства вещей. Я есмь *я* для себя и в то же время—*ты* для другого. Я—суб'ект и в то же время об'ект. Суб'ект не отделен от об'екта непроходимой пропастью. Последовательная философская мысль приводит нас к убеждению в единстве суб'екта и об'екта. То, что для меня, *суб'ективно,*—говорит Фейербах,—есть чисто духовный, нечувственный акт, само по себе, *об'ективно*—материально, чувственно». Такое понятие о единстве суб'екта и об'екта составляет душу новейшего материализма. А в этом и заключается истинный смысл «умеренного реализма» (идеаль-реализма тож). А из этого следует, что он есть не более, как материализм, но только робкий, непоследовательный, не решающийся доходить до своих крайних выводов и делающий более или менее значительные и, во всяком случае, незаконные уступки идеализму.

VIII

До сих пор мы занимались, собственно, первым вопросом скептиков: познаваемы ли вещи? И мы видели, что, зараженный идеалистическим предрассудком, наш автор не вполне правильно смотрит на этот вопрос. А что говорит он по поводу двух других коренных вопросов греческого скепсиса? Он рассуждает по этому поводу так:

«Скептический ответ на два последних основных вопроса: «Как должны мы относиться к вещам?» и «Что получается для нас в результате этого отношения?»—делает только выводы из решения первой и важнейшей проблемы о природе вещей. Критике, после того как она рассмотрела это решение, гласящее, что вещи непознаваемы, и признала это

решение неправильным, не нужно уже больше исследовать отрицательных и положительных следствий основной точки зрения скептицизма самих по себе, *изолированно*, так как они ведь притязают на значимость лишь при предположении правильности этой точки зрения» (стр. 370).

Это так. Если критика признала ошибочным то утверждение скептиков, что вещи непознаваемы, то она должна признать не менее ошибочным и то их утверждение, что мы должны воздерживаться от каких бы то ни было суждений о вещах, равно как и то, что такое воздержание необходимо для нашего счастья. Все это верно. Но раз это верно, то я опять перестаю понимать Рихтера. Он признал, что доводы скептицизма неопровержимы только для человека, держащегося «крайнего реализма». «Умеренный реализм» и даже «крайний идеализм» без труда отражают, по его мнению, эти доводы. Что касается идеализма, то, как сказано выше, Рихтер в этом случае неправ. Идеализм совершенно неспособен одолеть скептицизм по той простой, но вполне достаточной, причине, что сам страдает неразрешимыми противоречиями. Однако, я не буду возвращаться здесь к этому предмету. Повторяю одно: если «умеренный реалист» и «крайний идеалист» имеют полную возможность отразить доводы скептика, то ни у того, ни у другого нет никаких оснований делать какие бы то ни было уступки скептическому образу мыслей. А, между тем, сам Рихтер делает ему весьма значительные уступки. Он утверждает, что в крови у современного человека «с самого начала» находится известная доза скептицизма (стр. 348—349), и приглашает нас проявлять «некоторую резиньяцию» в вопросах познания (стр. 192). Почему резиньяцию? На какой предмет? А вот послушайте.

«Мы должны... приятно нам это или нет, поучиться у скептиков и признать, что истина, которая несомненно достижима для нас, есть истина, отнесенная к человеку, и что истина, которую мы вообще можем себе представить, есть истина, отнесенная к однородным с нами существам. Мы не должны, напротив, дать вследствие этого увлечь себя и прийти к скороспелому заключению, что приходится поэтому вообще отчаяться в отыскании истины... Но эта резиньяция нам значительно облегчается тем, что все, чего мы никак не можем себе представить, может к нам также и не относиться, нас не касаться, оставить нас холодными. Только тот, кто вкусил от яблока, испытывает искушение еще раз это сделать и огорчается, когда он не может получить этого удовольствия. Но тот, кто не может составить себе никакого представления об этом вкусовом ощущении, тот не будет огорчаться тем, что у него нет яблока. Только ослепшие несчастны, слепорожденные же

не несчастны. По отношению к вне-человеческому познанию,—если таковое существует,—мы все слепорожденные» (стр. 192—193).

Во всем этом очень явственно звучит неприятная нота филистерства. Хорошо утешение, заключающееся в том, что мы не ослепли, а родились слепыми! Зачем понадобилось Р. Рихтеру эта его «consolation»? Она нужна ему для утешения нас в том, что мы, люди, не можем знать «вне-человеческой» истины. По его словам, эта беда очень небольшая. Я более чем согласен с ним: по-моему, и беды тут никакой нет. Скажу больше. Самая мысль о том, что тут есть беда, хотя бы и очень маленькая, коренится в указанной уже мною выше теоретико-познавательной ошибке. Процесс познания суб'ектом об'екта есть процесс выработки у первого правильного взгляда на второй. Об'ект познается суб'ектом лишь потому, что имеет способность известным образом воздействовать на этого последнего. Поэтому нельзя говорить о познании там, где нет налицо никакого отношения между суб'ектом и об'ектом. Но те добродушные люди, которые, подобно Рихтеру, находят нужным утешать нас в том, что нам недоступна вне-человеческая истина, допускают, может быть, незаметно для самих себя, что знание об'екта возможно даже и там, где отсутствует познающий (суб'ект). Им даже представляется, что такое знание, — знание, независимое от суб'екта, т.-е. то пресловутое знание «вещей в себе», о котором говорили в новейшей философии Кант и другие «критические» философы,—есть единственное настоящее знание. Если бы у нас было такое знание, мы не были бы слепорожденными и не нуждались бы в предлагаемом нам Рихтером утешении.

Г.г. Базаров и Столпнер возразят мне, пожалуй, что их автор совсем не допускает возможности такого познания «вещей в себе». Но это совсем не так.

Предположим, что действительно не допускает. Но почему? Да именно потому, и только потому, что оно, как он думает, недоступно для человека. Он не видит, что *познание*, независимо от познающего, есть contradictio in adjecto, т.-е. логическая бессмыслица. Один человек убежден, что нет и не может быть на свете существа, носившего у греков название химеры. А другой думает, что химера эта существует, но остается непознаваемой для нас вследствие особенностей нашей организации. Как вы полагаете, можно ли утверждать, что оба они имеют одинаковый взгляд на непознаваемость химеры? Ясно, что нет. Если я думаю, что химера не существует и не может существовать, то я могу только смеяться над тем, кого огорчает недоступность ее для его позна-

ния; всякие толки о резиньяции были бы здесь обидой здравому смыслу. А вот Рихтер считает нужным проповедывать подобную резиньяцию. Как же не предположить, что он похож именно на того человека, который признает существование химеры, но считает ее недоступной для нашего познания.

IX

Рихтер потому и склонился к крайнему идеализму в своем учении о критерии истины, что он еще не отделался от идеалистического предрассудка в теории познания. У него выходит, будто истинное для человека представляет собою истину какого-то второго, низшего порядка. Потому-то он и считает нужным рекомендовать нам «резиньяцию», т.-е. примирение с невозможностью познать высшую истину, истину первого порядка. Мы видели, что его учение о критерии истины должно быть отвергнуто, как совершенно несостоятельное. Истина относится не только к суб'екту, а также к об'екту. Истинно то суждение об об'екте, которое соответствует действительному состоянию этого последнего. То, что верно для человека, тем самым верно и само по себе именно потому, что правильное суждение верно изображает действительное состояние вещей [1]). Стало быть, нам нечего и толковать о резиньяции.

Если мы человека бросим в огонь, то он сгорит. Это—истина для него. А что будет, если мы бросим в огонь кошку? Она тоже сгорит. Это—истина для нее. Похожа ли в этом случае истина для человека на истину для кошки? Как две капли воды! Что же это значит? Это значит, что истинное для человека имеет такое об'ективное значение, пределы которого не ограничиваются человеческим родом. Конечно, существуют и такие истины, которые применимы только к человеческому роду. Это—те суждения, которые соответствуют действительному состоянию всяких данных человеческих чувств, мыслей или отношений. Но это не изменяет дела. Важно то, что истинные суждения о законах природы истинны не только для человека, хотя только человек способен доходить до таких суждений. Систематическое познание законов природы стало возможным на земле только с тех пор, как появился «общественный человек», достигший известной высоты умственного развития. Познанный человеком закон природы есть истина для человека. Но законы природы действовали на земле и до появления человека, т.-е. в то время, когда еще некому было

[1]) Идет дождь. Если это в самом деле так, то это—истина для человека. Но это—истина для человека только потому и единственно в том смысле, что это в самом деле так.

изучать их. И только потому, что они действовали в то время, появился, наконец, человек, а с ним и систематическое познание природы.

Кто выяснил себе все это, тот не признает, подобно Рихтеру, законности той дозы скептицизма, которая, по его выражению, с самого начала находится в крови современного человека. Современный человек «известного общественного положения», в самом деле, порядочный скептик. Но это в достаточной мере об'ясняется состоянием нынешнего общества.

X

Это приводит нас к вопросу о том, *откуда берется* скептицизм.

Рихтер справедливо говорит, что античные скептики были, в большинстве случаев, пассивными людьми, «усталыми душами, с ослабленной, сломанной волей» и лишенными страстей (стр. 377). И не менее справедливо связывает он такие свойства античных скептиков с ходом развития древне-греческой общественной жизни: греческий скепсис есть плод упадка этой жизни. Ну, а если это так, то вполне естественно предположить, что свойственная современному человеку доза скептицизма тоже об'ясняется общественным упадком. Правда, мы не имеем никакого основания говорить,—как это говорили некогда славянофилы,—что передовые страны цивилизованного мира ныне склоняются к упадку. Взятый в своем целом любой из нынешних цивилизованных народов представляет собою не регрессирующее, а прогрессирующее общество. Но то, что верно по отношению к целому, может быть неверно по отношению к его частям. Рихтер указывает на широкое распространение скептицизма в конце XVIII века и не раз повторяет, что теперь скептицизм так же распространен, как и в то время. Но чем об'ясняется распространение скептицизма в XVIII веке? Тем, что тот порядок общественных отношений, который долго господствовал в европейском обществе, быстро склонялся тогда к своему упадку. Взятое в своем целом тогдашнее общество тоже прогрессировало, а не регрессировало. Но этого совсем нельзя сказать о тогдашнем высшем классе, о светской и духовной аристократии. Она давно уже пережила свое лучшее время и существовала лишь в виде ненужного для общества, и потому, вредного, пережитка. Нечто совершенно подобное мы видим и теперь. Только теперь падающим классом является не аристократия, а буржуазия [1]). Наш век, подобно XVIII столетию, представляет собою

[1]) Примечание для русского читателя известно о образа мыслей: речь идет у меня о странах *вполне развитого* капиталистического хозяйства.

канун великого общественного переворота. Все подобные эпохи упадка господствовавшего прежде класса чрезвычайно благоприятны для развития скептицизма. Этим и об'ясняется та доля скептицизма, которая находится, по словам Рихтера, в крови современного человека. Дело тут не в том, что человеку недоступна вне-человеческая истина, а в том, что приближается общественный переворот, и что это его приближение, инстинктивно сознаваемое буржуазией, вызывает в ее идеологах чувство глубокой неудовлетворенности, выражающееся в скептицизме, пессимизме и т. п. Но это чувство неудовлетворенности заметно именно только в идеологах буржуазии. Идеологи пролетариата, напротив, преисполнены чувства бодрости. Каждый из них готов повторить известное восклицание Гуттена: «весело жить в наше время!» И вот почему все они являются скептиками разве только там, где заходит речь о преимуществах нынешнего порядка вещей, об известных верованиях, выросших на почве этого порядка и других ему предшествовавших в процессе исторического развития, да еще, пожалуй, там, где буржуазия начинает превозносить свои собственные добродетели. Тут скептицизм вполне законен. Но вообще скептицизму нет места в настроении и миросозерцании пролетариата. Не сознание определяет собою бытие, а бытие определяет сознание.

Рихтер плохо усвоил себе неоспоримое положение, хотя он, как замечено выше, недурно понимает, что греческий скепсис порожден был упадком античной Греции. Как путается он здесь, видно из следующего.

Отвергая скептический принцип изостении,—т.-е. то утверждение, что каждом *тезису* о природе вещей можно противопоставить не менее хорошо обоснованный *антитезис* [1]),—он признает, однако, что изостения представляют собою неопровиржимый факт в отношении к очень многим «*мнимым познаниям*» [2]), как в обыденной жизни, так и в науке. Для примера он указывает на партии. Этот пример полезно рассмотреть с большим вниманием.

«Здесь,—говорит наш автор,—безусловно принимают и ревностно отстаивают целый ряд решений последних вопросов, теоретически далеко не созревших для произнесения о них окончательного суждения. Здесь действительно правая и левая сторона противостоят друг другу, как тезис и антитезис, как «да» и «нет». Но кто захочет быть об'ектив-

[1]) Напомним вопрос о том, сладок мед или горек.

[2]) Курсив мой.

ным, должен будет довольно часто сказать себе, что позиция консерватора не хуже обоснована, чем позиция либерала, у эстетика-модерниста не худшие основания, чем у его противника классика, что теория атомиста не менее обоснована, чем теория энергетика, что, употребляя терминологию скептиков, устанавливается полная изостения» (стр. 178).

Итак, кто захочет быть об'ективным, должен будет довольно часто признавать, что консерватор так же прав, как либерал, эстетик-модернист,—как классик, и т. д. Тут наш критик скептицизма сам является скептиком.

Скептики утверждали, что мы лишены возможности познать истину. То же утверждает, по отношению к вопросам указанного разряда, и Рихтер. Недаром он признал, что в крови современного человека не мало скептицизма.

XI

Посмотрим, однако, с каким критерием истины следует подходить, например, к вопросу о том, кто прав: «консерватор» или «либерал»? Предположим, что речь идет об избирательном праве. «Либералы» требуют его расширения. «Консерваторы» не соглашаются на это. Кто прав? Рихтер говорит, что прав и тот и другой. Оно отчасти так и есть на самом деле. «Консерватор» совершенно прав *по-своему:* расширение избирательного права, вообще говоря, будет вредно для его интересов, так как ослабит политическую власть людей его круга. А «либерал» не менее прав *со своей точки зрения*. Будучи осуществлена, требуемая им реформа избирательного права увеличит политическую силу его общественной группы и тем даст ему возможность лучше отстаивать свои интересы. Но, если каждый прав со своей точки зрения, то неужели не имеет смысла вопрос о том, чья точка зрения должна быть признана более правильной? Рихтер думает, что во многих случаях такой вопрос неразрешим. И это неудивительно. По-настоящему, он должен был бы сказать, что такой вопрос неразрешим вообще, а не только довольно часто. Он полагает, что истина относится только к суб'екту. Поэтому вопрос об истине должен решаться им в скептическом смысле каждый раз, когда спорящие между собою суб'екты *по-своему правы*. Но для нас его решение необязательно. Мы считаем в корне ошибочным предлагаемый Рихтером критерий истины. Поэтому мы рассуждаем иначе.

«Консерватор» *по-своему* совершенно прав, восставая против расширения избирательного права [1]). Но какие доводы выставляет он против него? Он уверяет, что оно будет вредным для всего общества. В этом и заключается логическая ошибка, делаемая *правым по-своему* консерватором: он отождествляет свои интересы с интересами общества. А «либерал»? О! Он поступает совершенно так же: он тоже отождествляет свои интересы с общественными. Но, если оба они ошибаются в *одном направлении*, то отсюда еще не следует, что они ошибаются в *одинаковой степени*. Чтобы судить, кто из них совершает меньшую ошибку, достаточно определить вопрос о том, чьи интересы менее расходятся с интересами общества. Неужели же для решения этого вопроса нет никакого об'ективного критерия? Неужели историк никогда не в состоянии будет решить, кто был прав у нас накануне крестьянской реформы: консерваторы, не желавшие отмены крепостного права (такие, несомненно, были), или либералы, добивавшиеся такой отмены? По-моему, историк должен будет признать правыми либералов, хотя и они не забывали тогда своего интереса. Интерес их партии менее расходился с общественным, нежели интерес консерваторов. Чтобы доказать это, довольно обнаружить вредное влияние крепостного права на все стороны тогдашней общественной жизни. История есть процесс общественного развития. Когда общество находится в процессе своего развития, для него полезно все то, что содействует этому процессу, и вредно все то, что его замедляет. Застой никогда не был полезен для общества. Это несомненное обстоятельство и дает нам об'ективный критерий для суждения о том, какая из двух партий, спорящих между собою, менее ошибается или совсем не ошибается [2]).

Ничего этого как будто и не подозревает наш автор, делающийся скептиком там, где для скептицизма вовсе нет достаточного основания. Он пишет:

«Обоснование симпатичной нам идеи «убеждает» нас больше, чем не менее убедительное обоснование другой идеи. Инстинкт жизни за-

---

[1]) Бисмарк, оставаясь консерватором, ввел в Германии всеобщее избирательное право. Оно было полезно тем интересам, которые он защищал. Но подобные случаи составляют исключения, которых мы здесь не рассматриваем. Не рассматриваем мы и того случая, когда либералы не высказываются за расширение избирательного права. Для нас важна здесь не социологическая, а логическая сторона вопроса.

[2]) Бывают такие случаи, когда интересы известного класса покрывают собою интерес всего общества.

ставляет служить себе потребность познания и отуманивает ее до того, что она не в состоянии преодолеть логической изостении противоположных друг другу доводов. Иначе, каким образом было бы возможно то, что, например, пределы распространения различных политических убеждений, наличность которых теоретически предполагает то или иное решение самых трудных вопросов социологии, политической экономии, этики и понимания истории, в общем и целом совпадает с пределами классов? Чисто случайно ли приходят к одинаковому решению этих вопросов люди, случайно принадлежащие к одному и тому же классу? Здесь приводимые ими основания, несомненно,—не их основания. Пересчитайте-ка количество социал-демократов среди аристократии и убежденных консерваторов среди фабричных рабочих, сторонников разделения всех имуществ среди капиталистов и централизации богатства среди бедных. Все они представляют не интересы истины, а свои собственные интересы» (стр. 179).

Рихтера огорчает, что люди, принадлежащие к различным классам, защищают свои собственные интересы, а не интересы истины. Но ведь истина, по его же словам, всегда относится к суб'екту. А здесь он добивается независимой от суб'екта истины. Он—непоследователен. Далее. То обстоятельство, что пределы распространения различных политических убеждений, в общем и целом, совпадают с пределами классов, отнюдь не может служить доводом в пользу скептического принципа изостении. Оно доказывает собою только то, что бытие определяет собою сознание. Только тот, кто понял эту истину, получает возможность понять ход развития различных идеологий. Рихтер в недоумении разводит перед нею руками. Это об'ясняется тем, что в настоящее время трудно понять и вполне усвоить себе эту истину человеку, не стоящему обеими ногами на точке зрения пролетариата. Рихтер сам справедливо говорит, что инстинкт жизни часто заставляет служить себе потребность познания и сильно отуманивает ее. Кто убежден, что не сознание определяет собою бытие, а бытие определяет собою сознание, тот, тем самым, признает, что понятия и чувства, сложившиеся у данного класса в эпоху его господства, в лучшем случае имеют значение лишь временных преходящих истин и ценностей. А это нелегко признать тому человеку, который сам принадлежит к этому классу. Вот почему лучшие люди современной буржуазии легче мирятся с тою мыслью, что область спорных общественных вопросов есть та область, в которой господствует скептический принцип изостении, нежели с тем утверждением, что точка зрения класса «фабричных рабочих» *становится* истиной

в такое время, когда точка зрения капиталистов *перестает* быть ею [1]). Рихтер тоже не может помириться с этой последней мыслью. Отсюда и происходит его скептицизм в общественных вопросах. Положение людей такого образа мыслей весьма незавидно. Как Буриданов осел не мог сделать выбор между двумя вязанками сена, так и эти люди не могут примкнуть к одному из двух великих борющихся между собою классов нашего времени. Этим создается особое психологическое настроение, в котором надо искать разгадки всех течений, господствующих теперь между идеологами высших классов: тех новейших эстетических теорий, на которые намекает Рихтер, равно как и того суб'ективного идеализма, которым он сам заражен. Не сознание определяет собою бытие, а бытие определяет собою сознание.

Вот что я нашел нужным сказать читателю, рекомендуя ему интересную книгу Рихтера. Мне очень жаль, что переводчики этой интересной книги не увидели никакой нужды в подобном предостережении. Впрочем, это об'ясняется тем, что они сами находятся под сильнейшим влиянием тех идеологий, которые порождаются только что отмеченным мною психологическим настроением.

---

[1]) Нет нужды доказывать здесь, что сознательные фабричные рабочие нашего времени вовсе не стремятся «к разделению всех имуществ». Рихтер думает так только потому, что он слишком плохо знаком с их стремлениями. Надеюсь, что его переводчики хоть в этом случае согласятся со мною.

О книге Луи Бурдо

Луи Бурдо. Вопрос о смерти и его различные решения. Перевел с франц. изд. Е. Предтеченский. СПБ. Изд. А. С. Суворина 1911 г.

Окончательный вывод Луи Бурдо, в его исследовании вопроса о смерти, сводится к тому, что вера в загробное существование не основывается ни на каком достоверном положении, что она не опирается даже ни на какие вероятные соображения, и что, наконец, нет никаких логических доводов в пользу ее возможности. Он говорит: «Различение в человеке двух разных и отдельных друг от друга существ, духовность, переживание души, это наследие первобытного анимизма, составляют чисто воображаемые представления, не подтверждающиеся при более точном изучении действительности. Разум отказывается понять, чтоб какое-нибудь существо продолжало жить, когда оно перестало жить, чтобы наше *я*, физическое и психическое единство которого очевидно для нашего сознания, могло разделиться и чтобы *я* духовное, которое невозможно раз'единить от *я* материального, так как оно проявляется только в последнем, могло, тем не менее, существовать после него» (стр. 246). Еще более трудным для понимания представляется автору учение о воскресении. Мысль о том, что разложившееся тело будет воссоздано, или заменено другим, подобным ему, телом, противоречит, как думает он, всем законам природы (стр. 247). И, конечно, со всем этим надо безусловно согласиться. Нельзя также не признать, что теперь, когда, вследствие продолжающегося упадка общественного настроения, у нас еще не прекратились многоразличные религиозные искания, полезно было собрать воедино все те доводы, которые говорят в пользу трезвого научного решения вопроса о смерти. В этом смысле я очень рекомендую книгу Бурдо читателям, еще не покончившим с этим вопросом. Жаль только, что наш автор слишком многословен в своей аргументации. Его книга могла бы стать вдвое, если не втрое, меньше, ничего не потеряв в своей убедительности. Нехорошо и то, что автор, стре-

мящийся держаться твердой почвы вполне научных данных для решения вопроса о смерти, сам еще не вполне свел концы с концами своего миросозерцания. На это стоит обратить внимание.

Вот что мы читаем на стр. 60 разбираемой книги: «Нужно возвратиться к понятию о единстве человеческого существа, столь некстати расколотого надвое бреднями дикарей и отвлеченностями метафизиков. Различение двух естеств в человеке—вывод совершенно ложный и обманчивый, опровергаемый как внутренним чувством, так и более внимательным взглядом на действительность. Мысль о душе, как особой субстанции, включенной в материальное тело, должна быть заменена представлением о душе, как о функции организма, неразрывно связанной с жизненной деятельностью последнего, и как об отражении ее в сознании. В нас вовсе нет двух различных существ, связанных между собою неизвестно как, неизвестно где, когда и зачем. Человек есть одно целое, и две стороны его, которые основательно различает наш анализ, но незаконно предполагает противоположными, сливаются в едином и нераздельном я».

Это верно. Но это как раз то учение, которое достигло большой ясности уже у материалистов XVII, и, особенно, XVIII в.: у Ламетри, у Гольбаха, у Дидро. А между тем, Луи Бурдо не решается об'явить себя материалистом и даже посматривает на материалистов сверху вниз. Он говорит: «Сознаваясь, что она не знает, что такое материя сама по себе и что такое сам по себе дух, наука не соглашается на то, чтобы ее считали материалистической, чем думают ее заклеймить, но воздерживается от пустых умствований над воображаемыми вещами и ограничивается единственно полезным изучением явлений и их законов» (стр. 53). Однако почему же науке не об'явить себя материалистической, если она пришла к совершенно материалистическому взгляду на отношение «души» к организму? Материализм никогда не занимался «пустыми умствованиями» по поводу вопросов о том, «что такое материя сама по себе и что такое сам по себе дух». Для него дело было в том, чтобы определить отношение психических явлений к физиологическим, с тесном смысле этого слова. И тут он приходил и приходит к совершенно тому же выводу, к которому пришла теперь,—*по словам самого Луи Бурдо,*—наука. В чем же дело? Похоже на то, что «наука» побаивается тех людей, которые хотят заклеймить ее именем материалистической, и, в угоду им, делает пренебрежительный жест по адресу материализма. Если это так, то пожелаем ей приобрести больший запас мужества.

Но возможно, что «наука» просто-напросто плохо выяснила себе тот вопрос, о котором здесь идет речь. Клод Бернар говорил: «Когда я

вхожу в свою лабораторию, я оставляю господина Духа и госпожу Материю за дверями». Луи Бурдо указывает на это обыкновение великого французского ученого (стр. 53), как на правило, вполне достойное «науки». Но что такое организм? Это то, что в просторечии называется телом. Можно ли признать тело материальным? Полагаю, что «наука», нимало не колеблясь, ответит: не только можно, но должно. Теперь я спрошу, как же следует нам понимать Луи Бурдо, который утверждает, во имя науки, что душа есть «функция организма, неразрывно связанная с жизненною деятельностью последнего»? Его, очевидно, приходится понимать в том смысле, что «господин Дух» есть функция« госпожи Материи» (известным образом организованной). Теперь другой вопрос. Могла ли бы «наука» прийти к этому выводу, если бы, входя в свою лабораторию, она всегда оставляла «господина Духа» и «госпожу Материю» за дверьми? Очевидно, что нет. Очевидно, что Клод Бернар плохо формулировал свой научный прием, а Луи Бурдо слишком поторопился похвалить этот прием, не заметив слабой стороны его формулировки. Иное дело—физиология, а иное дело—философия. Можно быть гениальным физиологом и в то же время плохим философом. Клод Бернар плохо выяснил себе, что такое материализм, и Луи Бурдо подражает ему в этом случае.

К числу самых важных недостатков книги Бурдо относится то, что различные решения вопроса о смерти рассматриваются в ней «сами по себе», т.-е. вне связи с общественной психологией тех эпох, которыми давались эти решения. А между тем, еще Гегель утверждал, что психологическая потребность веры в бессмертие души возникла на почве общественно-политических отношений, сменивших собою в Римской империи общественно-политические отношения античных городских республик. Эта справедливая мысль Гегеля была подробнее развита Фейербахом. И теперь совершенно невозможно игнорировать ее, занимаясь «вопросом о смерти».

Вот пример. Луи Бурдо говорит: «Вы требуете лучшего мира?»— Улучшайте тот, в котором вы живете. Тщетно надеетесь вы воспользоваться готовым раем на небе: устройте его на земле» (стр. 281). И это, разумеется, правильно. Но для того, чтобы взяться за устройство рая на земле, надо верить в *возможность* его устройства. А такая вера свойственна далеко не всем историческим эпохам. Что же остается делать в те эпохи, когда она отсутствует? Остается или покинуть всякую мысль о рае и довольствоваться тем, что есть, или же, если такое довольство невозможно, утешать себя верою в будущую жизнь. В Риме

того времени, когда в него стало проникать христианство, именно не было и не могло быть ни у одного общественного класса уверенности в том, что земной рай возможен. Поэтому имела быстрый успех мысль о небесном рае. Нечто подобное, хотя, разумеется, в гораздо меньших размерах, видим мы теперь в России. Несколько лет тому назад передовая часть нашего «общества» горячо верила в возможность земного благоустройства; поэтому она мало занималась небом. А потом надежда на земное благоустройство показалась ей несбыточной, и она принялась за «религиозные искания». Вот эта сторона дела, эта зависимость общественного сознания от общественного бытия, к сожалению, плохо рассмотрена в книге Луи Бурдо, хотя она очень важна и нужна для правильного освещения «вопроса о смерти».

Развивая свою правильную мысль о том, что лучше устраивать рай на земле, нежели мечтать о рае небесном, Бурдо делает несколько досадных промахов. Отмечу, по крайней мере, один из них, наиболее важный. «Религиозное чувство,—пишет он,—внушает нам желание войти в общение с бесконечной жизнью, олицетворенной в боге?—Обожествляйте себя. Вырабатывайте себя по тому идеалу совершенства, пред каким вы преклоняетесь» (стр. 282). Это напоминает г. А. Луначарского и подобных ему мыслителей, которые сначала об'являют бога фикцией, а потом провозглашают человека богом. Бурдо выразился бы сообразнее со своим образом мыслей, если бы сказал: *очеловечивайте себя*. Не менее противоречит он своему образу мыслей и тогда, когда утверждает, что «природа вся пропитана божественным. Тут он проявляет ту же самую непоследовательность, которая так резко проявилась в его отношении к материализму.

Больше всего я рекомендую вниманию читателя пятую главу книги Бурдо, критикующую с точки зрения той нравственности, до которой уже дошло современное цивилизованное человечество, учение о необходимости загробных наград и наказаний. Он справедливо говорит здесь, что, суля человеку загробную награду за добродетель, мы понижаем значение его добродетельных поступков: «Мы таким образом устанавливаем лишь нравственность, основанную на выгоде, подчиненную низшим побуждениям, между тем как истинная доблесть состоит в том, чтобы преобладающее значение имело одно лишь соображение о долге» (стр. 96). Этого никак не хотят или не могут понять многие из нынешних наших религиозных искателей.

Г. Е. Предтеченский перевел книгу Бурдо очень недурно, хотя и не вполне безукоризненно.

О книге Г. Риккерта

Г. Риккерт. Науки о природе и науки о культуре. Перевод со второго немецкого издания под редакцией С. Гессена. Книгоиздательство «Образование». СПБ. 1911

Говорят: назови мне твоих друзей, и я скажу тебе, кто ты таков. С таким же правом можно сказать: я определю, кто ты таков, если ты назовешь мне своих неприятелей. Есть чрезвычайно характерные роды неприязни. К числу их принадлежит та неприязнь, которую питают теперь многие представители общественной науки к материалистическому об'яснению истории. Не подумайте, что я неточно выразился: я имею в виду именно неприязнь, а не спокойное отрицание, вызванное теми или другими более или менее правильными теоретическими соображениями. Другими словами: когда многие из нынешних представителей общественной науки отвергают материалистическое об'яснение истории, они повинуются, по большей части, потребностям своего сердца, а не голосу своего ума, который обыкновенно остается при этом в большой неясности насчет отвергаемого предмета. В доказательство сошлюсь на Генриха Риккерта, автора небольшой книги, или, если вам угодно, большой брошюры, название которой я выписал и которую г. С. Гессен рекомендует с самой лучшей стороны.

Риккерт видит в историческом материализме попытку «превращения всей истории в экономическую историю, а затем и в естествознание» (стр. 159). Чтобы усмотреть в нем нечто подобное, нужно именно быть в большой неясности на его счет. Во-первых, сторонники исторического материализма решительно никогда не пытались «превратить всю историю в экономическую историю». Во-вторых, им еще менее того приходило в голову превратить «затем» экономическую историю в естествознание. Риккерт знал бы это, если бы дал себе труд ознакомиться со взглядами основателей теории исторического материализма—Маркса и Энгельса. Маркс категорически заявлял, что «естественно-научный»

материализм совершенно недостаточен для об'яснения общественных явлений. Но, отвергая историческую теорию Маркса, Риккерт не находит нужным узнать ее. Он руководствуется не умом, а сердцем, как это прекрасно видно изо всей его последующей аргументации.

Выдуманные им попытки превращения всей истории в экономическую историю, а затем в естествознание, основываются, по его словам, «на совершенно произвольно выбранном принципе отделения существенного от несущественного, при чем выбор этого принципа был первоначально обусловлен совершенно ненаучными политическими соображениями. Это можно заметить уже у Кондорсэ, а так называемое материалистическое понимание истории, представляющее собой лишь крайний полюс всего этого направления, может служить для этого классическим примером. Оно в очень большой своей части зависит от специфически социал-демократических стремлений. Демократическим характером руководящего культурного идеала об'ясняется склонность рассматривать также нечто «несущественное» и считаться только с тем, что исходит от массы. Отсюда идея «коллективистической» истории. С точки зрения пролетариата, или с той точки, которую теоретики считают за точку зрения массы, внимание в настоящее время обращается главным образом на экономические ценности. Следовательно, «существенно» только то, что стоит в непосредственной связи с ними, т.-е. хозяйственная жизнь. Отсюда также идея «материалистической истории» (стр. 159—160).

Кто читал знаменитую книгу: «Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain», тот очень удивится, услыхав от Риккерта, что Кондорсэ делал попытку превратить всю историю в экономическую историю. Правда, у Кондорсэ встречаются материалистические об'яснения некоторых отдельных исторических явлений. Он склонен также смотреть на первые ступени культурного развития человечества с точки зрения развития производительных сил. Но это происходит оттого, что на этих ступенях он не находит достаточного количества знаний. Начиная приблизительно с Греции, в книге Кондорсэ преобладает уже чисто идеалистический взгляд на всю дальнейшую историю. Идеализм до такой степени господствовал во всех исторических построениях XVIII в., что даже материалисты того времени были в своем взгляде на историю чистейшими идеалистами, хотя некоторые из них, например, Гельвеций, тоже весьма остроумно и удачно об'ясняли подчас материалистическими соображениями некоторые отдельные исторические явления. Странно, что этого не знают (или не хотят знать?)

ученый г. Риккерт и просвещенный г. С. Гессен! Далее. Сторонники исторического материализма, действительно, очень считаются с тем, что «исходит» от массы. Но, во-первых, они считаются не «только» с этим. Они обращают чрезвычайно большое внимание также и на то, что исходит от высших классов. «Капитал» Маркса превосходно доказывает это одним своим существованием. Во-вторых, считаться с тем, что исходит от массы, — и притом сознательно считаться с этим, — начали уже французские историки времен реставрации (например, Огюстэн Тьерри), совершено чуждые «социал-демократических стремлений». Опять очень странно, что этого не хотят знать ни просвещенный г. С. Гессен, ни ученый Г. Риккерт! Наконец, не смешно ли утверждать, что, с точки зрения пролетариата или, как выражается Г. Риккерт, с той точки, которую теоретики считают за точку зрения массы, внимание главным образом обращается на экономические ценности? Если кто-нибудь обращает теперь главное внимание на эти ценности, то это именно противостоящая пролетариату буржуазия. Нынешние сторонники материалистического об'яснения истории прекрасно понимают это и никогда об этом не забывают. Стало быть, и с этой стороны сказанное о них Риккертом лишено всякого разумного основания.

Риккерт так удивительно истолковал исторический материализм, что человек, насколько мне известно, не принадлежащий к социал-демократии, Тёнкиес, насмешливо спросил его (в Archiv für system. Philos. Bd. VIII, S. 38): «Из какого болота заимствовал он характерное для него изложение материалистического понимания истории»? (Цитировано у Риккерта в примеч. к стр. 161). И в самом деле, болотный элемент чрезвычайно силен в этом изложении. Но вопрос о том, из какого именно болота он заимствован, отличается большою сложностью. Дело тут в том, что Риккерт и подобные ему ученые из рук вон плохо понимают исторический материализм не по каким-нибудь *личным* причинам, а потому, что их умственный кругозор ограничен предрассудками, свойственному *целому классу*. Это именно о них можно сказать, что те пустяки, которые называются у них изложением исторического материализма, «обусловлены совершенно ненаучными политическими соображениями». В их отвращении от исторического материализма весьма явственно сказывается боязнь «специфических социал-демократических стремлений». А так как материалистическое об'яснение истории есть единственное научное истолкование исторического процесса,—как это мы видим из того обстоятельства, что к нему все чаще и чаще прибегают в своих специальных работах даже такие ученые, которые и слышать

не хотят ни о каком материализме,—то писатели, в силу своих классовых предрассудков, не способные понять и усвоить его себе, по необходимости попадают, когда стараются выработать себе общий взгляд на историю, в тупой переулок более или менее остороумных, но всегда произвольных и потому бесплодных теоретических построений. К разряду таких произвольных построений относится и теория Риккерта.

Она сводится к делению эмпирических наук на две группы: генерализирующих,—т.-е. попросту, обобщающих,— наук о природе и индивидуализирующих наук о культуре. «Естественные науки,—говорит Риккерт,—видят в своих об'ектах бытие и бывание, свободное от всякого отнесения к ценности; цель их изучить общие абстрактные отношения, по возможности, законы, значимость которых распространяется на это бытие и бывание. Особое для них только «экземпляр». В другом месте он, вслед за Кантом, выдвигает понятие природы, как бытия вещей, поскольку оно определено общими законами (стр. 38). И этому понятию он противопоставляет понятие исторических явлений.

«У нас нет подходящего одного слова, которое, аналогично термину «природа», могло бы охарактеризовать эти науки как со стороны их предмета, так и со стороны их метода. Мы должны поэтому остановиться на двух выражениях, соответствующих обоим значениям слова «природа». Как науки о культуре, названные науки изучают об'екты, отнесенные к всеобщим культурным ценностям; как исторические науки, они изображают их единичное развитие в его особности и индивидуальности; при этом то обстоятельство, что об'екты их суть процессы культуры, дает их историческому методу в то же время и принцип образования понятий, ибо существенно для них только то, что в своей индивидуальной особности имеет значение для руководящей культурной ценности. Поэтому, индивидуализируя, они выбирают из действительности в качестве «культуры» нечто совсем другое, чем естественные науки, рассматривающие генерализирующим образом ту же действительность, как «природу». Ибо значение культурных процессов покоится в большинстве случаев именно на их своеобразии и особности, отличающей их от других процессов, тогда как, наоборот, то, что у них есть общего с другими процессами, т.-е то, что составляет их естественно-научную сущность, несущественно для исторических наук о культуре» (стр. 142—143).

В этих выписках явно обнаруживается слабость теории Риккерта. Оставляя пока в стороне вопрос о культурной ценности, замечу прежде всего, что если значение всякого данного исторического процесса заклю-

чается именно в его своеобразии,—а это справедливо,—то этим еще вовсе не оправдывается противопоставление естествознания истории, или, как выражается Риккерт, наук о природе наукам о культуре. Дело в том, что между естественными науками есть такие, которые, отнюдь не переставая быть *естественными,* являются в то же время *историческими.* Такова, например, *геология.* Особый предмет, которым занимается эта наука, вовсе не есть для нее «только экземпляр». Нет. Геология изучает именно историю земли, а не какого-нибудь другого небесного тела, как история России изучает историю нашего отечества, а не какой-нибудь другой страны. История земли «индивидуализирует» ничуть не меньше, чем история России, Франции и т. п. Стало быть, она совсем не укладывается в рамки того деления, которое пытается установить Риккерт. Наш автор и сам чувствует, что с этой стороны у него дело обстоит далеко не ладно. Он пытается поправить его тем, что признает существование «промежуточных областей», в которых исторический метод переходит в область естествознания (стр. 147 и след.). Но это признание ровно ничего не спасает.

Для примера он берет филогенетическую биологию. «Хотя она работает исключительно при помощи общих понятий,—соглашается он,—но эти понятия все же составляются таким образом, что исследуемое ею целое рассматривается с точки зрения его единственности и особности» (стр. 148). Однако это обстоятельство ничего не говорит, по его мнению, против его принципов деления наук: «Подобные смешанные формы делаются, наоборот, благодаря им, понятными именно как смешанные формы» (стр. 150). Но беда в том, что история представляет собою *совершенно такую же* смешанную форму, как и филогенетическая биология, или геология. Если эти две последние науки принадлежат к «промежуточной области», то к ней же принадлежит и история. А если это так, то разрушается само понятие о названной области, потому что, по Риккерту, область эта есть та, которая лежит *между* историей и естествознанием.

Риккерт надеется спасти положение также указанием на то, что «вообще интерес к филогенетической биологии, повидимому, потухает» (стр. 152). Может быть, это и так. Но дело совсем не в этом. Оно в том, какого метода держались ученые, пока интересовались этой наукой. А он был тот самый, которого держатся ученые, занимающиеся всеобщей историей. Кроме того, интерес, например, к геологии вовсе не «потухает». А ведь существования одной этой науки достаточно, чтобы опровергнуть предлагаемый Риккертом принцип деления наук.

Наш автор ссылается еще на то, что филогенетической биологии приходится оперировать с такими понятиями, как «прогресс» и «регресс», которые имеют смысл лишь с точки зрения ценности (стр. 151). Но указываемое им обстоятельство отнюдь не решает вопроса о том, какого *метода* держится филогенетическая биология. Ведь и о геологии можно сказать, что она интересует человека, главным образом, как история планеты, на которой совершается развитие человеческой культуры. И с этим можно, пожалуй, согласиться. Но, даже согласившись с этим, все-таки надо будет признать, что «существенно» в глазах геолога, *как такового,* не то, что относится к каким бы то ни было культурным ценностям, а то,—и только то,—что помогает ему понять и изобразить об'ективный ход развития земли.

То же и в истории. Неоспоримо, что каждый историк сортирует свой научный материал,—отделяет существенное от несущественного,—с точки зрения известной ценности. Весь вопрос в том, *какова природа* этой ценности. А на этот вопрос совсем нельзя ответить тем утверждением, что в данном случае ценность принадлежит к категории *культурных ценностей.* Совсем нет! Как человек науки,—*и в пределах своей науки,*—историк считает существенным то, что помогает ему определить причинную связь тех событий, совокупность которых составляет изучаемый им индивидуальный процесс развития, а несущественным то, что не имеет сюда отношения. Стало быть, мы имеем здесь дело совсем не с той категорией ценностей, о которых говорится у Риккерта.

У Риккерта обобщающему естествознанию противопоставляется история, изображающая данные процессы развития в их индивидуальном виде. Но, кроме истории (в широком смысле), есть еще социология, которая занимается «общим» в такой же мере, как и естествознание. История становится наукой лишь постольку, поскольку ей удается об'яснить изображаемые ею процессы с точки зрения социологии. Поэтому она относится к социологии совершенно так же, как геология относится к «обобщающему» естествознанию. А из этого следует, что Риккертово *противопоставление* наук о культуре наукам о природе лишено всякого серьезного основания.

Не лишено интереса то, что к Риккерту питают теперь слабость некоторые теоретики синдикализма. Этим недурно определяется «ценность» их собственного учения.

РЕЛИГИЯ

О так называемых религиозных исканиях в России

Статья первая

О религии

I

Религию можно определить, как *более или менее стройную систему представлений, настроений и действий*. Представления образуют *мифологический элемент* религии; настроения относятся к области *религиозного чувства*, а действия — к области *религиозного поклонения* или, как говорят иначе, *культа*. Мы должны прежде всего и больше всего остановиться на мифологическом элементе религии.

Греческое слово «*миф*» значит — *рассказ*. Человека поражает известное — все равно: действительное или мнимое — явление. Он старается об'яснить себе, как оно произошло. Так возникают мифы. Пример: древние греки верили в существование богини Афины (Минервы). Как произошла эта богиня? У Зевеса болела голова и, должно быть, болела очень уж сильно, потому что он решился обратиться к помощи хирургии. Роль хирурга выпала на долю Гефеста (Вулкана), который вооружился секирой и так сильно хватил царя богов по голове, что она раскололась, и из нее выскочила богиня Афина [1]). Другой пример: древ-

---

[1]) Примеч. из сборн. «От обороны к нападению».—По поводу моего указания на миф, сообщавший *о происхождении* богини Афины, г. В. Розанов в «Новом Времени», от 14-го октября 1909 г. упрекнул меня в том, что я будто бы забыл сказать, какое же явление об'яснялось у греков Палладой-Афиной и особым способом ее происхождения. Но мой удивительный критик, сам доводящий до сведения своего читателя, что он не дал себе труда прочитать мою статью, просто-напросто не понял, о чем я говорю. Я привел рассказ о происхождении Афины из головы Юпитера в качестве мифа, об'ясняющего, *как произошла богиня Афина... А почему* она произошла так, а не иначе, это уже совсем другой вопрос, на который отвечают *не мифы, а науки—история религий и социология*. О любезностях, с

ний еврей спрашивал себя: откуда произошел мир? На этот вопрос ему отвечал рассказ о шести днях творения и о создании человека из праха земного. Третий пример: современный австралиец племени Эрентэ хочет знать, откуда взялась луна. Это его любопытство удовлетворяется рассказом о том, как в старину, когда еще не было луны на небе, умер и похоронен был один человек — Опоссум [1]). Скоро этот человек воскрес и вышел из могилы в виде мальчика. Его сородичи перепугались и пустились бежать, а он стал преследовать их, крича: «Не бойтесь, не бегите, а не то вы совсем умрете. Я же, хотя умру, но воскресну на небе». И вот он вырос, состарился, потом умер, но затем появился в виде луны, и с тех пор он периодически умирает и воскресает [2]). Так об'ясняются не только происхождение луны, но и ее периодические исчезновения и появления. Я не знаю, удовлетворит ли такое об'яснение кого-нибудь из наших нынешних «богоискателей»; полагаю, однако, что — никого. Но австралийского туземца оно удовлетворяет, так же, как удовлетворял грека известного периода рассказ о появлении Афины из головы Юпитера или древнего еврея рассказ о шести днях творения. *Миф есть рассказ, отвечающий на вопросы: почему? и каким образом? Миф есть первое выражение сознания человеком причинной связи между явлениями.*

Один из самых выдающихся немецких этнологов нашего времени говорит: «Миф есть выражение первобытного миросозерцания («Mythus ist der Ausdruck primitiver Weltanschauung») [3]). И это в самом деле так. Необходимо очень примитивное миросозерцание для того, чтобы верить, будто луна есть вышедший из могилы и вознесшийся на небо человек-оппосум. В чем же состоит главная отличительная черта этого миросозерцания? Она состоит в том, что *человек, его держащийся, олицетворяет явления природы.* Все эти явления представляются первобытному человеку действиями особых существ, имеющих, подобно ему, сознание, потребности, страсти, желание и волю. Уже на очень ранней ступени

которыми обращается ко мне г. В. Розанов, толковать не стоит: *на юродивых не обижаются, особенно,* когда они выступают в «*Новом Времени*». Интересно в психологическом отношении одно: известно ли г. В. Розанову, как об'ясняет современная наука особенность мифа о происхождении Паллады-Афины? В этом весьма позволительно усомниться.

[1]) Опоссум—небольшое австралийское животное, принадлежащее к сумчатым. Мы еще увидим, каким образом, согласно представлениям дикарей, можно быть человеком и опоссумом или же каким-нибудь другим животным.

[2]) *A. van Gennep,* Mythes et légendes d'Australie. Paris, p. 38.

[3]) D-r *P. Ehrenreich,* Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der Alten Welt. Berlin 1905. S. 10.

развития эти существа, будто бы вызывающие своими действиями известные явления природы, приобретают в представлении первобытного человека характер духов, и, таким образом, складывается то, что Тэйлор назвал *анимизмом*. «Принимают, — говорит этот исследователь, — что духовные существа управляют явлениями материального мира и жизнью человека, или влияют на них здесь и за гробом; так как, далее, думают, что они сообщаются с людьми, что поступки последних доставляют им радость или неудовольствие, то, рано или поздно, вера в их существование должна привести естественно и, можно даже сказать, неизбежно к действительному почитанию их или желанию их умилостивить. Таким образом анимизм, в его полном развитии, обнимает собою верования в управляющие божества и подчиненные им духи, в душу и в будущую жизнь — верования, которые переходят на практике в действительное поклонение» [1]).

Это тоже правильно; но нужно помнить, что иное дело *вера* в существование духов, а иное дело *поклонение* им; иное дело *миф*, а иное дело *культ*. Первобытный человек верит в существование множества духов, но поклоняется он лишь некоторым из них [2]). Культ возникает из соединения *анимистических идей* с известными *религиозными действиями*. Нам, разумеется, нельзя будет миновать вопроса о том, чем обусловливается это соединение, но мы не должны забегать вперед. Теперь нам нужно ознакомиться с происхождением анимизма. Тэйлор справедливо замечает, что первобытный анимизм служит воплощением сущности спиритуалистической философии в ее противоположности философии материалистической [3]). Но если это так, то изучение анимизма окажет нам двойную услугу: оно не только будет способствовать выяснению наших понятий о первобытных мифах, но и раскроет перед нами «сущность спиритуалистической философии». А этим никак нельзя пренебрегать в такую эпоху, когда многие стремятся воскресить философский спиритуализм [4]).

---

[1]) *Эдуард Б. Тэйлор*, Первобытная культура, т. II. СПБ. 1897, стр. 10. Ср также: *Elie Reclus*, Les croyances populaires. Paris 1907, p.p 14—15, и *Вундт* Völkerpsychologie, II Band, 2-er Theil. S. 142 и след.

[2]) Vermenschlichung und Personifizierung von Naturerscheinungen,—справедливо говорит Эренрейх,—bedingen an sich noch kein religiöses Bewusstsein". (Ц. соч, стр. 25)

[3]) *Тэйлор*, цит. соч., стр. 8.

[4]) Интересно отметить, что анимизм нашел очень яркое выражение в одном из стихотворений Е. А. Боратынского. Вот это стихотворение («Приметы»):

Пока человек естества не пытал
Горнилом, весами и мерой

II

Г. Богданов пытался установить наличность «особенной связи между анимистическим дуализмом и авторитарными общественными формами» [1]). Не отвергая совершенно общепринятой теперь среди этнологов и изложенной мною выше теории анимизма, г. Богданов находит, однако, ее неудовлетворительной. Он думает, что она «может правильно указывать тот психический *материал,* который послужил, по крайней мере отчасти, для построения анимистических взглядов; но остается вопрос: почему из этого материала возникла форма мышления, являющаяся *основной* и *всеобщей* на известной ступени развития» [2]). И вот на этот вопрос г. Богданов отвечает признанием особенной связи между анимистическим дуализмом и авторитарными формами. Анимистический дуализм является, по его мнению, отражением общественного

Но детски вещаньям природы внимал,
Ловил ее знаменья с верой;
Покуда природу любил он, она
Любовью ему отвечала:
О нем дружелюбной заботы полна,
Язык для него обретала.
Почуя беду над его головой,
Вран каркал ему в опасенье,
И замысла, в пору смирясь пред судьбой,
Воздерживал он дерзновенье.
На путь ему выбежав из лесу волк,
Крутясь и под'емля щетину,
Победу пророчил, и смело свой полк
Бросал он на вражью дружину.
Чета голубиная вея над ним,
Блаженство любви прорицала.
В пустыне безлюдной он не был одним:
Нечуждая жизнь в ней дышала.

Боратынский наивно сожалел о том, что успехи ума лишили человека анимистических иллюзий:

Но чувство презрев, он доверил уму,
Вдался в суету изысканий,
И сердце природы закрылось ему,
И нет на земле прорицаний.

Это, конечно, смешно, как заметил еще Белинский. Но анимистический взгляд все-таки выражен Боратынским как нельзя более ярко.

[1]) *А. Богданов,* Из психологии общества, СПБ. 1904, стр. 118.

[2]) Там же, та же стр. Курсив г. Богданова.

дуализма, дуализма между высшими и низшими, между организаторами и организуемыми. Он говорит: «Пусть перед нами общество, в котором авторитарные отношения охватывают всю систему производства, так что каждое общественно-трудовое действие разлагается на активно-организаторский и пассивно-исполнительский элементы. Таким образом целая громадная область опыта—сфера непосредственного производства—неизбежно познается членами общества *по определенному типу—по типу однородной двойственности,* в которой постоянно сочетаются элементы организаторские и исполнительские» [1]). А когда человек привыкает понимать свои трудовые отношения к внешнему миру, как проявления активной, организующей воли, воздействующей на пассивную силу исполнителей, тогда «то же самое начинает он находить во всяком явлении». И тогда возникают в его представлении души вещей. «Он видит движение солнца, течение воды, слышит шелест листьев, ощущает дождь и ветер, и для него всего легче представить все это таким же способом, каким представляет он свою общественно-трудовую жизнь: за внешнею силой, которая прямо действует на него, он предполагает личную волю, которая ее направляет; и хотя эта воля для него невидима, тем не менее она непосредственно достоверна, потому что без нее ему непонятно явление» [2]). Это очень хорошо. Так хорошо, что г. Шулятиков написал, на основании мысли г. Богданова, целую историю новой философии. Одно плохо: хорошая мысль г. Богданова противоречит действительности.

Очень возможно, даже вероятно, что анимизм не был самым первым шагом в развитии человеческих представлений о мире. Вероятно, прав был М. Гюйо, полагавший, что «исходный момент религиозной метафизики заключается в своеобразном туманном монистическом взгляде не на божественное начало, не на *божество*..., но на душу и тело, которые вначале мыслились, как единое целое» [3]). Если это так, то анимизм надо считать вторым шагом в развитии указанных представлений. М. Гюйо так и говорит: «Ближайшею по времени к этой концепции является концепция самостоятельных душ, духовений, одухотворяющих тела, духов, способных покидать свое жилище. Эта концепция известна у историков религий под именем *анимизма.* Она обращает на себя внимание, прежде всего, своим дуалистическим характером. В основе ее лежит взгляд на противоположность между душою и те-

[1]) *А. Богданов*, Из психологии общества, стр. 113—114. Курсив г. Богданова.
[2]) Там же, стр. 115.
[3]) *М. Гюйо*, Безверие будущего, СПБ. 1908, стр. 60.

лом» [1]). Как бы там ни было, но факт тот, что анимизм развивается уже у первобытных народов, совершенно чуждых «авторитарной» организации общества. Г. Богданов очень ошибается, утверждая со свойственной ему смелостью: «известно, что на самых ранних ступенях общественного развития, у самых низкостоящих племен, анимизма еще нет, представление о духовном начале совершенно отсутствует» [2]). Нет, это совсем не «известно»! Этнология лишена возможности наблюдать те человеческие племена, которые придерживались «своеобразного туманного монистического взгляда»; она не знает их. Наоборот: самые низшие из всех племен, доступных наблюдению этнологии, — так называемые низшие охотники, — придерживаются анимизма. Всякому известно, что к числу таких племен принадлежат, например, цейлонские веддахи. Однако, по свидетельству Пауля Сарразена, они верят в существование души после смерти [3]). Другой исследователь, Эмиль Дешан, высказывается еще категоричнее. Он утверждает, что, по мнению веддахов, каждый умерший человек становится «демоном», т.-е. духом, и что вследствие этого духи весьма многочисленны. Веддахи приписывают им свои неудачи [4]). То же мы видим у негритосов Андаманских островов; то же—у бушменов; то же—у австралийцев, словом, то же—у всех «низших охотников». Эскимосы Гудзонова залива, не очень далеко опередившие этих охотников, тоже являются убежденными анимистами: у них есть духи воды, духи туч, духи ветров, духи облаков и т. д. [5]). Если мы пожелаем узнать, какой степени развития достигли «авторитарные» отношения между эскимосами, то мы услышим, что у них вовсе нет никакого начальства, т.-е. никакой «авторитарности» («among these people there is no such person as chief») [6]). Правда, и у этих эскимосов есть вожди, но власть этих вождей ничтожна, да и к тому же они находятся обыкновенно под влиянием так называемых английскими исследователями «людей медицины», т.-е. колдунов, т.-е. людей, состоящих в сношениях с духами [7]). У эскимосов еще очень

---

[1]) *М. Гюйо*, там же, та же стр.

[2]) *А. Богданов*, цит. соч., стр. 118.

[3]) «Ueber religiöse Vorstellungen bei niedrigsten Menschenformen» in Actes du II Congrès International d'Histoire de Religions à Bâle, 1904, p. 135.

[4]) *E. Deschamps*, Au pays des veddas, Paris 1892, p. 386.

[5]) *Lucien Turner*, The Hudson Bay Escimo, Eleventh report of the Bureau of Ethnology, p. 194.

[6]) Там же, стр. 193.

[7]) Там же, та же стр.

сильны остатки первобытного родового коммунизма. Что же касается до таких низших племен, как веддахи, то их надо признать настоящими и, по-своему безупречными коммунистами. Где же тут авторитарные отношения производства? Само собою разумеется, что представление первобытных охотничьих племен о духе далеко не лишено характера материальности: духи этих племен еще не имеют той невещественной природы, какая свойственна, например, богу современных христиан или тем «элементам», которые играют такую важную роль в «естественно-научной» философии Эрнеста Маха. Когда «дикарь» хочет вообразить духа, он очень часто воображает его в виде маленького человечка [1]). В таком представлении, конечно, много «вещественности». Но, во-первых, оно свойственно было, скажем, и тому художнику XIV века (был ли это Орканья или кто другой), который написал на одной из стен пизанского кладбища знаменитую фреску «Торжество смерти». Пусть г. Богданов посмотрит эту фреску или хоть ее фотографию: он убедится, что человеческие души изображены на ней именно в виде маленьких людей, обладающих всеми признаками вещественности вплоть до тонзуры на голове той жирной души католического священника, которую за руки тащит ангел, желающий отнести ее в рай, а за ноги держит (тоже обладающий всеми признаками вещественности) дьявол, как это по всему видно, собирающийся водворить ее в аду. Г. Богданов скажет, может быть, что XIV век тоже не знал настоящего анимизма. Но в таком случае, когда же появился этот настоящий анимизм? Ведь не тогда же, когда возникла так называемая «эмпириомонистическая философия»!

Во-вторых, надо помнить еще и вот что. Все наши представления по самой простой необходимости имеют «вещественный» характер. Все дело тут в большем или меньшем числе свойственных данному представлению «вещественных» признаков. Чем меньше таких признаков, тем отвлеченнее это представление, и тем более склонны мы приписывать ему нематериальную природу. Тут происходит как бы дистилляция представлений, возникающих у человека в процессе его воздействия на внешнюю природу. И нельзя не признать, что уже низшие охотники очень далеко уходят на пути такой дистилляции. Если представление о духе крепко срастается у них (да, как известно, не только у них) с пред-

[1]) У кафров тени умерших живут под землею; только сами они и их скот и хижины, — т. е., стало быть, тени скота и тени хижин, — отличаются очень маленьким ростом. «Völkerkunde», von D-r *F. Ratzel*, erster Band, Leipzig 1888 S. 268.

ставлением о дыхании, то это, между прочим, потому, что один из результатов дыхания, — движение выдыхаемого воздуха, — с одной стороны, несомненно, существует, а с другой — почти совершенно недоступен нашим внешним чувствам [1]). Чтобы составить себе представление о духе, уже «дикарь» старается вообразить себе нечто такое, что не действует на наши внешние чувства. Смотря на глаз своего собеседника, он видит иногда на внешней роговой оболочке маленькое изображение человека. Это изображение он и считает душою говорящего с ним [2]). Он принимает это изображение за душу потому, что считает его совершенно нематериальным, т.-е. неуловимым и недоступным ни для какого воздействия с его стороны. Он забывает при этом, что он *видит* это изображение, т.-е., что оно *действует на его глаз* [3]). Вопрос о том, почему анимистическая форма мышления является «*основной, всеобщей* на известной ступени развития», получает правильный смысл лишь в совершенно другой формулировке. Он должен гласить: почему вера в богов сохраняется даже в таких цивилизованных обществах, производительные силы которых достигли очень высокой степени развития и которые, таким образом, приобрели значительную власть над природой? На этот вопрос уже давно дали ответ основатели научного социализма, и я изложил этот ответ в одном из своих открытых писем к г. Богданову (см. выше). Но чтобы вполне понять его, необходимо окончательно разобраться в занимающем нас теперь вопросе о происхождении анимизма.

На этот счет мы тоже находим интересные указания у одного из основателей научного социализма, именно — у Фридриха Энгельса.

В своей замечательной работе «Людвиг Фейербах» он писал: «Великим основным вопросов всякой, а особенно новейшей, философии

---

[1]) Другой причиной этого сочетания представлений служит тот факт, что прекращение дыхания свидетельствует о прекращении жизни.

[2]) У Тэйлора это изображение носит название «зрачкового образа». *Э. Монсэр* («Revue de l'histoire des religions», 1905, 1—23) ставит обычай закрывать глаза покойнику в связь с этим взглядом на «зрачковый образ», как на душу.

[3]) Мах говорит: «Мы, естествоиспытатели, порой относимся с неодобрением к понятию «душа», часто подсмеиваемся над этим понятием. Но вещество есть абстракция того же точно сорта, не хуже и не лучше той абстракции. Мы знаем о душе столько же, сколько о веществе» (*Э. Мах,* Принцип сохранения работы. СПБ. 1909, стр. 31). Мах очень ошибается: дух есть абстракция совсем другого «сорта»: представление о духе получается в результате усилия *отвлечься от представления о материи.* Это абстракция второго порядка, отрицающая реальную основу, на которой вырастает абстракция первого порядка—вещество.

является вопрос об отношении мышления к бытию. Уже с того весьма отдаленного времени, когда люди, еще не имея никакого понятия о строении своего тела и не умея об'яснить сновидения, пришли к тому представлению, что их мышление и ощущение причиняются не телом их, а особой от тела душой, остающейся в теле, пока оно живет, и покидающей его, когда оно умирает, — уже с этого времени они должны были задумываться об отношении души ко внешнему миру. Так как смерть состоит в том, что отделяется от тела душа, остающаяся живою, то нет надобности придумывать для нее особую смерть. Так возникло представление об ее бессмертии, на той ступени развития не заключавшем в себе ничего утешительного, казавшемся лишь роковою, совершенно непреоборимою необходимостью и часто, например, у греков, считавшемся положительным несчастием. Представление о личном бессмертии выросло не из потребности в религиозном утешении, а из того простого обстоятельства, что, признавши существование души, люди не могли об'яснить себе, куда же девается она после смерти» [1]).

Итак, не зная строения своего тела и не умея об'яснить сновидения, люди создают представления о душе. В подтверждение этого Энгельс, ссылаясь на Имтурна, делает следующее, совершенно верное замечание: «Еще и теперь у дикарей и варваров низшей ступени повсеместно распространено то представление, что снящиеся им люди суть души, на время покидающие тело; при этом на человека, виденного во сне, возлагается ответственность за те его поступки, которые снились видевшему сон» [2]).

Дело не в авторитарной организации производства, — которая у дикарей отсутствует, а у варваров низшей ступени находится еще в зачаточном состоянии; — дело в технических условиях, при которых первобытный человек борется за свое существование.

Его производительные силы очень мало развиты; его власть над природой ничтожна. А ведь в развитии человеческой мысли *практика* всегда предшествует *теории:* чем шире круг воздействия человека на природу, тем шире и правильнее его понятия о ней. И наоборот, чем уже этот круг, тем беднее его теория. А чем беднее его теория, тем более склонен он об'яснять с помощью фантазии те явления, которые почему-либо привлекают к себе его внимание. В основе всех фантастических об'яснений жизни природы лежит суждение по аналогии. Наблю-

---

1) *Ф. Энгельс,* Людвиг Фейербах, СПБ. 1906, стр. 40—41.

2) Там же, стр. 40, примечание.

дая свои собственные действия, человек видит, что им предшествуют соответствующие им желания, или, — чтобы употребить выражение более близкое к его образу мыслей,—что эти действия *вызываются* этими желаниями. Поэтому он думает, что и поразившие его явления природы были вызваны чьей-то волей. Предполагаемые существа, волей которых вызываются поражающие его явления природы, остаются недоступными для его внешних чувств. Поэтому он считает их подобными человеческой душе, которая, как мы уже знаем, невещественна в указанном выше смысле. И это предположение о том, что явления природы вызываются волею существ, недоступных для его внешних чувств или доступных для них лишь в самой малой степени, развивается и упрочивается под влиянием его охотничьего образа жизни. Это может показаться парадоксом, но это действительно так: охота, как источник существования, располагает человека к спиритуализму.

Энгельс говорит в своей книге «О происхождении семьи, частной собственности и государства», что племена, живущие исключительно охотой, «фигурируют» только в книгах, потому что охота является слишком ненадежным источником существования [1]). Это совершенно верно. Так называемые низшие охотничьи племена питаются не только мясом убитых на охоте животных, но также, не говоря уже о рыбах и моллюсках, растительными корнями и клубнями. И при всем том, современная этнология все более и более убеждает нас, что охота определяет собою весь образ мыслей «дикого» человека. Его миросозерцание и даже его эстетические вкусы являются миросозерцанием и вкусами зверолова. В своем этюде об искусстве (см. мой сборник «За двадцать лет») я, высказав тот же взгляд на миросозерцание и вкусы «дикаря», сослался на фон-ден-Штейнена, так хорошо изучившего быт и нравы бразильских индейцев. Теперь я повторю эту ссылку.

«Мы только тогда поймем этих людей,—говорит он, — когда станем рассматривать их, как создание охотничьего быта. Важнейшая часть всего их опыта связана с животным миром, и на основании этого опыта составилось их миросозерцание. Соответственно этому и их художественные мотивы с удручающим однообразием заимствуются из мира животных. Можно сказать, что все их удивительно богатое искусство коренится в охотничьей жизни» [2]). И в той же жизни коренится

[1]) «Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staats», 8-te Auflage, Stuttgart 1900, S. 2.

[2]) «Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens», Berlin 1894, S. 201. Ср. *Фробениуса*, Die Weltanschauung der Naturvölker, Weimar 1898.

вся их мифология. «Мы должны,—говорит только что цитированный мною фон-ден-Штейнен, продолжая характеризовать психологию бразильских индейцев,—совершенно стереть в своих мыслях всякую границу между человеком и животным. Конечно, у животного нет лука со стрелами и палок для выбивания зерен маиса, но к этому и сводится в глазах индейца главное различие между ним и животным» [1]). Но если нет границы между человеком и животным, и если человек имеет душу, то, очевидно, должно иметь ее и животное. Таким образом, когда «дикарь», рассуждая о явлениях природы, судит по аналогии, то он судит не только по аналогии с самим собою, но по аналогии со всем животным миром.

Подобно человеку, животные умирают. Их смерть, так же как и смерть людей, об'ясняется тем, что их души покидают их тело. Этим еще более расширяется область анимистических представлений. Мало-по-малу, — но, вопреки г. Богданову, задолго до того, как возникает авторитарная организация производства, — весь мир оказывается населенным духами, и каждое явление природы, которое обращает на себя внимание первобытного человека, получает свое «духовное» об'яснение. Чтобы понять, как произошел анимизм, нет никакой надобности апеллировать к авторитарной организации производства, совсем не существующей на первой стадии общественного развития.

Что авторитарная организация, — и не только производства, *но и всего общественного* быта, — раз возникнув, начинает оказывать огромное влияние на религиозные представления, это совершенно неоспоримо. Это лишь частный случай того общего правила, согласно которому в обществе, разделенном на классы, развитие идеологий совершается под сильнейшим влиянием междуклассовых отношений. Мне уже не раз приходилось ссылаться на это правило, говоря об искусстве. Но это правило, как и всякое другое, может быть понято верно, а может также быть истолковано в карикатурном смысле. Г. Богданов, к сожалению, предпочел карикатурное истолкование, вследствие чего и приписал авторитарным отношениям решающую роль даже в таком обществе, в котором их вовсе не существует.

Теперь мы можем оставить г. Богданова и вернуться к Тэйлору.

III

Тэйлор говорит: «Древняя анимистическая теория жизни, рассматривающая отправления ее, как действие души, об'ясняет многие из

[1]) Цит. соч., стр. 351.

физических и умственных состояний теорией отлетания всей души или некоторых из составляющих ее духов. Эта теория имеет очень широкое и твердое положение в биологии диких» [1]). Далее Тэйлор приводит не мало примеров, подтверждающих эту его мысль. О человеке, находящемся в бесчувственном состоянии, южные австралийцы говорят, что он без души. Того же мнения держатся и туземцы Фиджи. Они думают, кроме того, что если позвать душу, покинувшую тело, то она может вернуться. Случается поэтому, что больной фиджиец, лежа на земле, громко кричит, призывая назад свою душу. Татарские расы северной Азии строго держатся теории отлетания души при болезни, и в буддистских племенах ламы употребляют торжественные заклинания для того, чтобы вернуть больному душу, похищенную у него злым духом [2]). Таких примеров очень много у Тэйлора, да, конечно, и не только у Тэйлора, и они, без сомнения, очень убедительны. Но пример буддистских лам, которые своими заклинаниями заставляют злого духа вернуть душу, похищенную им у человека, вызывает такие вопросы: стало быть, есть какая-то сила, подчиняющая себе духов? А если такая сила существует, то не следует ли отсюда, что теория анимизма даже в представлении дикарей об'ясняет собою далеко не все явления природы?

На оба эти вопроса приходится дать утвердительный ответ. Да, первобытный человек признает существование такой силы, которая подчиняет своей воле даже духов. Да, анимистическая теория не все об'ясняет даже в физике и биологии первобытного человека.

Почему же это? Да просто потому, что анимизм, — как и вообще спиритуализм, — на самом деле не об'ясняет *ни одного* явления природы.

Возьмем один из приводимых Тэйлором примеров.

Больной фиджиец зовет назад свою душу. Он об'ясняет свою болезнь ее уходом. Но пока он не выздоровел, его болезнь идет своим ходом, и так как душа ушла, то ясно, что дальнейшее течение болезни обусловливается действием какой-то другой силы, а не присутствием души, которым об'ясняется, очевидно, только нормальное состояние организма.

Далее. Больной фиджиец, громко звавший назад свою душу, умирает. Его душа не захотела последовать его приглашению, не вернулась в его тело. Его труп начинает разлагаться. Если смерть об'ясняется тем, что душа ушла из тела, то опять ясно, что процесс разложения

---

[1]) *Тэйлор,* цит. соч., стр. 17.

[2]) Там же, стр. 17—18.

трупа об'ясняется какими-то другими причинами, а не действием отсутствующей души. Подобных фактов можно указать великое множество. Их неоспоримая наличность и отражается в сознании первобытного человека в виде убеждения в том, что есть какая-то сила или какие-то силы, способные влиять даже на волю духов. Вследствие такого убеждения буддистский лама и прибегает к заклинаниям, которые должны, по его мнению, принудить злого духа вернуть назад похищенную им человеческую душу. Его заклинания принадлежат к обширной области *первобытной магии*.

Некоторые новейшие исследователи считают магию как бы естествознанием первобытного человека. Они видят в ней зачаточное убеждение в закономерности явлений природы. Так, Фрэзер пишет: «Ее основное убеждение есть основа современной науки; вся система покоится на вере, конечно, слепой, но твердой и реальной, в то, что в природе существует порядок и единообразие» [1]. В этом смысле Фрэзер считает магию, вместе с наукой, прямо противоположной религии, которая основывается на убеждении в том, что единообразный порядок природы может быть нарушен богом или богами по просьбе людей [2]. В этом есть большая доля правды. Магия противоположна религии в том смысле, что религиозный человек об'ясняет явления природы волею суб'екта (духа, бога), между тем как человек, который обращается к помощи магии, старается открыть об'ективную причину, определяющую собою эту волю. Указываемая Фрэзером противоположность между религией, с одной стороны, и магией и наукой, с другой — есть противоположность между суб'ективным и об'ективным методом об'яснения явлений. Эта противоположность, несомненно, обнаруживается уже и в представлениях дикарей. Но не следует забывать при этом, что между наукой и магией есть в высшей степени важное различие. Наука старается открыть причинную связь явлений там, где магия довольствуется простой ассоциацией идей, простым символизмом, который сам может основываться лишь на недостаточно ясном различении между тем, что происходит в голове человека, и тем, что совершается в действительности. Пример: чтобы вызвать дождь, краснокожий американский колдун льет известным образом воду с крыши своей хижины [3]. Вид и шум текущей с крыши воды напоминает ему о дожде,

[1]) *J. G. Frazer*, Le rameau d'or, Paris 1903, t. I, p. 64.

[2]) Там же, стр. 65.

[3]) *D. G. Brinton*, Religions of primitive peoples, New-York — London 1899 p.p. 173—174.

и он убежден, что этой ассоциации идей достаточно для того, чтобы вызвать дождь. Если дождь в самом деле пойдет после того, как вода будет пролита на крыше, то краснокожий колдун об'яснит это магическим действием своей операции. Этого достаточно, чтобы показать, какое неизмеримое расстояние отделяет магию от науки.

Магия делает ту самую ошибку, которая в высокой степени свойственна современному эмпириомонизму. Она смешивает об'ективные явления с суб'ективными. И именно потому, что она смешивает их, свойственный ей ход идей не устраняет хода идей, свойственного анимизму. Магия дополняется анимизмом; анимизм дополняется магией. Это мы на каждом шагу видим во всех религиях.

Магические действия являются составною частью всякого культа. Но нам пока еще рано говорить о культе, нам предварительно нужно выяснить себе некоторые другие стороны первобытного миросозерцания.

IV

Мы видели, что анимизм по самой природе своей не способен дать сколько-нибудь удовлетворительное об'яснение явлений, и что даже дикарь, твердо держащийся анимизма, далеко не всегда прибегает к анимистическим об'яснениям. Теперь нам пора спросить себя: какой же, однако, вид принимают эти об'яснения там, где люди удовлетворяются ими?

Человек убежден, что данное явление есть действие такого-то духа. Но каким же образом может он представить себе тот процесс, с помощью которого данный дух вызвал данное явление? Само собою понятно, что этот процесс непременно будет напоминать собою тот или другой из тех процессов, с помощью которых сам человек вызывает желательные для него явления.

Вот яркий пример. Некоторые полинезийцы на вопрос о том, откуда взялся мир, отвечают: однажды бог сидел с удочкой на берегу моря и вдруг вытащил на крючке мир вместо рыбы. Первобытный рыболов представляет себе действия бога по образу своих собственных действий, и так поступает не один рыболов. Но действия «дикаря» заключены в очень узкие пределы крайне низким уровнем его техники. Библия говорит: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою» [1]).

[1]) «Бытие», гл. 2, ст. 7

А когда Адам согрешил, бог возвестил ему: «Прах ты и в прах возвратишься» [1]). Убеждение в том, что человек был сделан богом из «праха», т.-е., точнее, из *«земли»*, т.-е., еще точнее, из *глины,* очень распространено в среде первобытных племен. Но это очень распространенное убеждение предполагает известное состояние техники, а именно — знание людьми горшечного искусства. А это знание приобретается первобытным человеком далеко не сразу. Цейлонские веддахи до сих пор не имеют его [2]).

Поэтому им не могло бы прийти в голову, что человек был сделан богом из «земли», подобно тому, как горшок делается горшечником из глины. Характер первобытной космогонии вообще определяется характером первобытной техники.

Нужно заметить, однако, — и это чрезвычайно важно для выяснения причинной зависимости мышления от бытия,—что в первобытной мифологии редко говорится о сотворении мира и человека. Дикарь «творит» сравнительно мало; его производство ограничивается, главным образом, тем, что он с большей или меньшей затратой труда добывает, присваивает себе то, что создается природой помимо его творческих усилий: мужчина ловит рыб и убивает животных, между тем как женщина вырывает коренья и клубни диких растений. «Дикарь» не творит тех животных, ловля которых поддерживает его существование; но его существование зависит от того, насколько он знает привычки этих животных, насколько ему известны те места, где они водятся, и т. д. Вот почему основным вопросом, на который отвечает его мифология, является вопрос не о том, *кто создал* человека и животных, а о том, *откуда они пришли.* Раз придуман ответ на этот коренной вопрос, первобытный охотник удовлетворен, и его любознательность не выдвигает перед ним новых вопросов. Для того, чтобы она выдвинула их, ему нужно предварительно сделать новые шаги в области технического развития.

Для примера укажу на следующий миф австралийцев племени Дайери. «Вначале земля открылась посреди озера Перегунди, и из трещины вышло одно животное за другим: Кеуельке — ворон; Кетере — род попугая; Уэрукети-Эму (австралийский страус) и т. д. Они еще не были вполне сформированы, и у них недоставало членов и органов чувств, поэтому они легли на дюнах, окружавших озеро. Так как они лежали

[1]) «Бытие», гл. 3, ст. 19.

[2]) «Töpferei ist den Weddas unbekannt». *Paul Sarasin,* (Loc. cit., 129).

растянувшись на песке, то их силы возросли под действием солнца, и они стали капа (т.-е. совершенными людьми) и, став такими, разошлись по всем направлениям» [1]). Вот и все. Здесь, как видите, бог ровно ничего не делает: земля сама открывается и из нее выходят существа, правда, не совсем еще сформированные, но сами собою формирующиеся под благодетельным действием солнца. Современный христианин сказал бы, что такая теория могла быть придумана только атеистом, и она, в самом деле, должна быть отнесена к числу тех теорий, которые стараются об'яснить эволюцию живых существ, не прибегая к «гипотезе бога».

Это тоже может показаться парадоксом, но и это неоспоримо так: первобытный охотник—эволюционист по преимуществу. Во всех известных нам, действительно первобытных, мифах говорится не о создании человека и животных, а об их развитии. Вот несколько примеров. Чтобы покончить с Австралией, на которую я только что ссылался, я укажу на то, как, по рассказам австралийцев племени Наррипайери, произошли некоторые рыбы. Жили-были два охотника: Неррендир и Нипилл. Они вместе ловили рыбу в одном озере. Нипилл поймал огромную рыбу, а его товарищ разрезал ее на куски и бросил эти куски в воду. Из каждого куска произошла особая порода рыб. Некоторые другие породы рыб имеют иное происхождение: они произошли из плоских камней, которые были брошены в воду одним из упомянутых выше двух охотников [2]). Это очень далеко от христианской космогонии, но это недалеко от того греческого мифа, согласно которому люди произошли из камней.

Если из эвкалиптовых лесов Австралии мы перенесемся в песчаные пустыни Южной Африки, то мы найдем там, очевидно, очень древний миф бушменов, открывающий нам, что люди и животные вышли из пещеры или из трещины в земной поверхности где-то на севере, где, как уверяют сведующие люди, до сих пор видны следы, оставленные первыми людьми и первыми животными. Этот миф сообщен миссионером Маффатом, считающим его совершенно нелепым. Но тот же Маффат признается, что бушмены, в свою очередь, находили нелепым его рассказ о сотворении мира: вы,—говорили они, — не были в раю и не можете знать, что там произошло; а мы можем найти оставшиеся на песке следы первого человека [3]). История умалчивает о том, насколько

[1]) *Van Gennep*, цитиров. соч., стр. 28.
[2]) *Van Gennep*, цит. соч., стр. 7.
[3]) *A. Lang*, Mythes etc., p.p. 161—162.

убедительно возразил почтенный христианин на этот, не лишенный остроумия, довод.

Недалеко от бушменов живет, — может быть, теперь вернее было бы сказать: жило, — племя Овагереро, с которым немцы недавно вели такую бесчеловечно-истребительную войну. Овагереро гораздо развитее бушменов; это не охотники, а типичные скотоводы. По их рассказам, первый человек и первая женщина вышли из дерева Омумбо-Ромбонга. Из того же дерева вышел крупный рогатый скот, между тем как мелкий рогатый скот вышел из одной плоской скалы [1]). Некоторые зулусы думают, что люди вышли из тростника, а по мнению других, они вышли из-под земли [2]).

В Новой Мексике индейцы племени Навахо рассказывают, что все американцы жили первоначально в пещере, а потом прорыли дыру и вышли наружу. Вместе с ними вышли и все животные [3]).

В этих последних мифах речь идет, правда, не об эволюции живых существ, но об их появлении в готовом виде. Однако это нисколько не противоречит сказанному мною. В данном случае для меня главное дело не в том, явились ли живые существа в результате процесса развития, или же всегда существовали в настоящем виде. Оно состоит в том, были ли эти существа сотворены тем или другим духом. И мы видим, что ни один из приведенных мною мифов не говорит об их сотворении. Мало того. Эренрейх, основательно изучивший индейцев Южной Америки, говорит, что там, где люди и животные считаются вышедшими из земли, никто уже не спрашивает, откуда же они там взялись [4]). В другом месте тот же автор замечает, что там, где мифы выводят людей из-под земли, ничего не упоминается об их сотворении. Впрочем, он сам несколько ограничивает это замечание. По его словам, туземцы Южной Америки уверены, что люди всегда существовали, но только их было очень мало и потому все-таки понадобилось впоследствии сотворять новых людей [5]). Это, несомненно, уже переход от старой мифологии к новой, отражающей в себе успехи техники и соответствующее им увеличение творческой деятельности человека в процессе добывания им себе средств к жизни. Тот же Эренрейх приводит пример, как нельзя лучше обнаруживающий тесную связь мифологии с

---

1) *A. Lang*, там же, стр. 162.
2) *A. Lang*, там же, стр. 164—165.
3) *A. Lang*, там же, стр. 170.
4) *P. Ehrenreich*, Die Mythen und Legenden etc., t. 33.
5) Там же, стр. 55.

первыми, неверными шагами техники. Мы узнаем от него, что, согласно мифу, господствующему у племени Гварайо, человек был создан из глины, но что создать его таким образом удалось лишь после некоторых неудачных попыток [1]).

Итак, миф о сотворении человека возникает не сразу. Он предполагает некоторые, с нашей нынешней точки зрения невысокие, но на самом деле чрезвычайно важные успехи техники. И, чем больше совершенствуется техника, чем больше растут производительные силы человека, чем более увеличивается его власть над природой, тем более упрочивается миф о создании мира богом [2]). Так продолжается до тех пор, пока диалектика человеческого развития не поднимает власть человека над природой на такую высоту, на которой «гипотеза бога», создающего мир, оказывается ненужной. Тогда человек покидает эту гипотезу, — подобно тому, как достигший совершеннолетия австралиец покидает гипотезу духа, карающего детей за шалости, — и возвращается на точку зрения эволюции, характеризующей собою один из первых этапов развития его мысли. Но теперь он обосновывает эту гипотезу с помощью всего того огромного запаса знаний, который приобретается им в процессе своего собственного развития. В этом случае последняя фаза похожа на первую, только она неизмеримо богаче содержанием.

V

Первобытный человек считает себя очень близким к животному. Ввиду этого становится понятным то странное, на первый взгляд, обстоятельство, что дикие племена считают себя связанными с ними *узами кровного родства*.

Тотемизм характеризуется верой в существование родства между данным кровным союзом людей и данным видом животных. Говоря это, я имею в виду так называемый *животный* тотемизм. Кроме него есть *расти-*

---

[1]) Там же, та же стр.

[2]) В одной из местностей древнего Египта бог Хнум изображался в виде горшечника, лепящего яйцо. Это было то первоначальное яйцо, из которого развился весь мир. Это — эклектический миф, соединяющий в себе первобытную эволюционную теорию с учением о сотворении мира богом. В Мемфисе рассказывали, что бог Фта построил мир, как каменщик строит здание. В Саисе верили, что мир был *соткан* одной богиней и т. д. (*P.-D. Chantepie de la Saussaye*, Manuel d'histoire des religions, Paris 1909, p. 122).

тельный тотемизм, характеризующийся верой в существование взаимной связи между людьми и *растениями*. Я не буду распространяться здесь о нем, так как его природа будет достаточно ясна для всякого, кто составит себе правильное понятие о животном тотемизме. Притом же есть все основания думать, что растительный тотемизм возник значительно позже, на основе представлений, связанных с животным тотемизмом [1]).

Для наглядности возьмем пример. Положим, что данный клан считает своим тотемом черепаху. В таком случае он убежден, что черепаха находится с ним в кровном родстве, вследствие чего она не только не станет вредить ему, но, напротив, будет оказывать его членам всякое покровительство. Со своей стороны, члены этого клана не должны вредить черепахе. Ее убийство считается грехом, и если кто-нибудь из них случайно найдет мертвую черепаху, то он обязан будет похоронить ее с теми обрядами, какие соблюдаются при похоронах членов его клана [2]). А если бы крайняя нужда,—скажем: голод, — вынудила его убить черепаху, то он должен был бы торжественно извиниться перед нею в такой явной непочтительности. Когда недостаток в пище вынуждает краснокожего, считающего своим тотемом медведя, убить этого зверя, то он не только извиняется перед ним в этом, но и приглашает его поесть своего собственного мяса на пиру, которым сопровождается счастливая охота на него [3]). Я не знаю, всегда ли смягчается медведь ввиду такой необычайной любезности, но факт тот, что животное-тотем умеет жестоко мстить своим родственникам-людям за свое убийство. Так, туземцы о-ва Самоа, считающие своим тотемом черепаху, уверяют, что если кто-нибудь позволит себе поесть ее мяса, то непременно заболеет. Они прибавляют, что не раз сами слышали, как кто-то, находившийся в теле такого больного, говорил: «он меня с'ел, за это я его убиваю» [4]). Очевидно, что это говорил дух с'еден-

---

[1]) Ср. *Frank Byron Jevons*, An introduction to the History of religion, Third edition, London, стр. 115.

[2]) Подобно этому, греки не считали позволенным есть омара. На одном из островов Эгейского моря был обычай оплакивать случайно найденных мертвых омаров и торжественно хоронить их. Некоторые ученые думают, что в Аттике такой же привилегией пользовался волк. (*Frazer*, Le totémisme, Paris 1898, p. 23.) С тех пор, как вышла эта книга, Фрэзер изменил свой взгляд на *происхождение* тотемизма, но сделанная им *характеристика* его до сих пор остается наиболее полной. Впрочем, о тотемизме см. также *у Вундта*, цит. соч., т. II, ч. 2, стр. 238 и след.

[3]) *Frazer*, там же.

[4]) Там же, стр. 26.

ной черепахи. Но зато, если люди умеют чтить свой тотем, он относится к ним очень благосклонно. Так, в Сенегамбии негры клана скорпиона никогда не подвергаются укушению со стороны этих животных, отличающихся особенной ядовитостью в той местности [1]). Но этого мало. В той же Сенегамбии члены клана змеи имеют завидную способность одним своим прикосновением исцелять людей, укушенных змеею [2]). В Австралии животное-тотем,—например, кенгуру,—извещает своих родственников-людей о приближении неприятеля. Австралийское же племя Кернаи, тотемом которого служит ворона, узнает по ее карканию свое будущее [3]). На о-ве Самоа туземцы клана совы, отправляясь на охоту, наблюдали полет этой птицы: если она летела в направлении к неприятелю, это значило, что следует нападать на него; если же она удалялась в обратном направлении, то из этого заключали, что нужно отступать, и т. д. Некоторые из них имели, поэтому, ручных сов, к услугам которых и обращались в случае военных действий [4]).

Иногда животное-тотем оказывает услуги, так сказать, метеорологического свойства. Во время тумана краснокожие из клана черепахи племени Омага (в Северной Америке) рисуют на песке черепаху с головой, обращенной к югу, и кладут на этот рисунок немного табаку. Они надеются разогнать таким образом туман [5]).

Не вдаваясь в дальнейшие подробности насчет тотемизма, прибавлю еще вот что. Когда данный клан подразделяется на две части, тогда и его тотем принимает частичный характер. Так появились, например, кланы серых волков и желтых волков у ирокезов, больших черепах и малых черепах у них же и т. д. [6]). А когда два клана сливаются между собою, тогда их общий тотем является чем-то вроде греческой химеры: его воображают состоящим из двух различных животных [7]).

Первобытный человек не только допускает возможность родства между ним и данным животным видом, но сплошь да рядом ведет от этого вида свою родословную и считает себя обязанным ему всеми своими небогатыми культурными приобретениями. И это опять нисколько не удивляет современных этнологов. Не раз цитированный мною фон-ден-

[1]) *Frazer*, стр. 30.

[2]) Там же, стр. 33.

[3]) Там же, стр. 34. Впрочем, в Австралии неупотребительно американское слово «*тотем*». Там употребляют слово «*кобонг*».

[4]) *Frazer*, стр. 35.

[5]) *Frazer*, там же, стр. 36.

[6]) *Frazer*, там же, стр. 89.

[7]) *Frazer*, там же, стр. 92.

Штейнен говорит: «В самом деле, индеец обязан животным самой важной частью своей культуры... Их зубы, кости, раковины являются его орудиями труда, без которых он не мог бы выделывать ни своего оружия, ни своей утвари. И каждому ребенку известно, что животные, охота на которых является необходимым предварительным условием такой выделки, до сих пор доставляют все эти необходимейшие вещи» [1]). Совершенно то же узнаем мы от Эренрейха: «Животные доставляют человеку орудия труда и культурные растения, и их мифы рассказывают, как человек получил эти блага от своих животных собратьев» [2]). В Северной Америке вся мифология племени тлинкитов вращается, по совершенно верному выражению А. Краузе, вокруг Эла, ворона, играющего роль творца мира и благодетеля человечества [3]). Мифология бушменов, несомненно, принадлежащих к числу самых низших охотников, характеризуется, — как говорит Э. Лэнг, — тем, что животные играют в ней почти исключительную роль, при чем особенно отличается некий Каган (или И.-Каджен), который есть не кто иной, как саранча [4]). В мифологии туземных племен Австралии животные тоже занимают первое место, при чем не безынтересно будет заметить, что некоторые из них играют роль Прометея, стараясь доставить людям огонь [5]). Правда, в австралийской мифологии—другие животные стараются скрыть от людей употребление огня. Но это, конечно, не изменяет дела. И все это как нельзя яснее показывает нам, что в миросозерцании дикаря, в самом деле, нет границ между ним и животным, и все это делает понятным для нас тот факт, что первоначально человек воображает своих богов в виде животных. Греческий философ Ксенофан ошибался, говоря, что человек всегда творит своего бога по своему образу и подобию. Нет, сначала он творит его по образу и подобию животного. Человекоподобные боги возникают лишь впоследствии, как результат новых успехов человека в деле развития своих производительных сил. Но и впоследствии в религиозных представлениях людей долго сохраняются глубокие следы зооморфизма. Достаточно напомнить о поклонении животным в древнем Египте и о том, что статуи, изображавшие египетских богов, очень часто имели звериные головы.

---

[1]) *Von-den-Steinen*, там же, стр. 354.

[2]) *Эренрейх*, назв. соч., стр. 28.

[3]) D-r *A. Krause*, Die Tlinkit-Indianer, Jena, 1885, S.S. 253, 266—367.

[4]) *A. Lang*, Mythes, cultes et religion, Paris 1896, p. 332—332.

[5]) Укажу, например, на роль сокола в мифологии одного из племен Виктории. *Arnold van Gennep*, Mythes et légendes d'Australie, Paris, p. 83.

VI

Однако, что же такое бог? Нам известно, что первобытный человек верит в существование многочисленных духов. Но далеко не всякий дух есть бог. Очень долго верили, — а многие верят и поныне, — в существование дьявола. Однако, дьявол — не бог. В чем же заключаются отличительные признаки этого последнего понятия?

По определению Пейна, бог есть «благорасположенный» (к человеку.—*Г. П.*). дух, который воплощается в известном материальном предмете, обыкновенно служащем ему изображением (идолом).—*Г. П.)* и которому люди приносят в жертву пищу, питье и т. д. в надежде получить от него за это помощь в своих житейских делах [1]).

Это определение должно быть признано правильным в применении к очень длинному культурному периоду. Но оно не совсем правильно в применении к первым шагам человека.

Пока человек представляет себе своего бога в виде зверя, он считает его воплощенным не в каком-нибудь неодушевленном предмете, а именно в данной животной породе. Животные, служащие тотемами, должны быть признаны самыми первыми богами, каким только поклонялось человечество.

Кроме того, данное Пейном определение предполагает такую степень индивидуализации богов, которая достигается опять-таки далеко не сразу. В эпоху тотемизма богом служит не индивидуум и не более или менее многочисленная группа индивидуумов, а целый животный вид или целая животная разновидность: медведь, черепаха, волк, крокодил, сова, орел, рак, скорпион и т. д. Человеческая личность еще совсем не выделяется из кровного союза, и сообразно этому еще совсем не начинается процесс индивидуализации богов. В этот первый период мы встречаемся с тем замечательным явлением, что бог,—точнее: божественный клан,— не заботится о человеческой нравственности, как это делает, например, бог христианский, еврейский, магометанский и т. п. Первобытный божественный клан наказывает людей только за их грехи по отношению к нему самому. Мы знаем, что если туземец о-ва Самоа с'ест свой тотем-черепаху, то он наказывается за это болезнью и смертью. Но и тут первоначально наказанию подвергается не отдельное лицо, а весь его

[1]) Пит. *у Эндрью Лэнга*, The Making of religion, London 1900, p. 161.

кровный союз: кровная месть есть основное правило первобытной Фемиды. Замечу, между прочим, что именно поэтому первобытный человек отнюдь не может быть склонен к тому, что мы теперь называем свободой вероисповедания: бог карает его за грехи его сородичей,—иногда, как это делал Иегова, до четвертого колена,—поэтому самое простое благоразумие требует от него, чтобы он внимательно следил за тем, как ведут себя эти последние по отношению к богу. Бытие определяет собою сознание.

На почве такой психологии вырастают, например, следующие факты.

Спенсер и Джилен сообщают, что некоторые туземцы центральной Австралии воспитывают своих детей, как сказали бы мы теперь, «в страхе божьем», т.-е. уверяют их, что за известные дурные поступки они будут наказаны некоторыми духами. А когда молодые люди достигают совершеннолетия и становятся полноправными членами племени, тогда они узнают от стариков, которые проделывают над ними известные обряды, сопровождающие признание их совершеннолетия, что духов, требующих от них известного поведения, вовсе нет, а наказывать их за дурные поступки будет само племя. И совершенно то же самое сообщает У. С. Берклэй о некоторых огнеземельцах. Они уверяют своих детей, что их за шалости накажет дух леса (очевидно, соответствующий нашему лешему), или дух гор, или дух облаков и т. п. И для того, чтобы окончательно убедить их в существовании этих духовных педагогов, они, так сказать, наряжаются духами, обвешивая себя ветками, вымазываясь белой краской,—словом, придавая себе страшный для ребенка вид. Но когда дети (т.-е., собственно, мальчики) достигают четырнадцатилетнего возраста и признаются совершеннолетними, то старики, преподав им целый кодекс нравственности, признаются, что роль страшных духов-педагогов играли их же соплеменники, а для большей убедительности они сообщают им, как совершается процесс переодевания в таких духов. Будучи посвящены в эту важную тайну, они обязываются свято хранить ее от детей и женщин. Тому, кто нарушит эту тайну, грозит смертная казнь [1]).

Австралийцы и огнеземельцы принадлежат к числу самых низших между известными теперь дикими племенами. Они отнюдь не сомневаются в существовании духов, но они думают, что только ребенок может верить, будто духи интересуются человеческой нравственностью. На этой

---

[1]) *J. G. Frazer*, The Beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines (The Fortnightly Review, July 1905), стр. 166—167.

стадии общественного развития нравственность существует независимо от анимистических представлений. Впоследствии она крепко срастается с ними. Мы скоро увидим, какими общественными причинами вызывается это интересное психологическое явление. Теперь же мы должны остановиться на некоторых интересных пережитках тотемизма.

Несмотря на общераспространенное запрещение убивать животное, служащее тотемом, существует обычай есть это животное, соблюдая при этом известные религиозные обряды. Это, на первый взгляд, парадоксальное явление об'ясняется тем, что клан, считавший себя связанным узами тесного родства с данным животным, надеялся и считал нужным закрепить эту связь, торжественно с'едая мясо этого животного. Совершенное по такому мотиву убийство священного животного считалось не грехом, а, напротив, делом благочестия. Порвобытная религия, запрещавшая людям убивать своего бога, требовала от них, однако, чтобы они ели его время от времени. На более высоких ступенях религиозного развития этот обычай заменился обычаем приносить богу человеческие жертвы. Так, жители древней Аркадии время от времени приносили Зевесу человеческую жертву, при чем ели мясо принесенного в жертву человека и считали себя тогда превращенными в волков, почему и называли друг друга волками (lykoi), а своего Зевеса — волкообразным (Zeus lykaios) [1]). Тут ясно что человеческая жертва заменила собою имевшее некогда место периодическое едение мяса волка, служившего тотемом.

Аркадские люди-«волки», торжественно евшие когда-то волчье мясо, стали потом есть мясо человека. Человека этого приносили в жертву Зевесу. Но Зевес представлялся при этом волкообразным (lykaios). Это его волкообразность показывает, что он занял место старого бога-волка, вырос из волка, благодаря длинному процессу общественного развития. Если человек верил в существование кровной связи между ним и животным, то неудивительно, что и бог его, сделавшись человекообразным, не утратил еще воспоминания о своих старых родственниках—животных. Когда животнообразное (зооморфическое) представление о боге уступает место человекообразному (антропоморфическому) представлению о нем, тогда животное, бывшее прежде тотемом, становится так называемым атрибутом. Известно, напр., что у древних греков орел был атрибутом Зевеса, сова — атрибутом Минервы, и т. д.

---

[1]) *S. Reinach*, Cultes, Mythes et religions, Tome I, Paris 1905, p. 16.

VII

Почему же разложился тотемизм? Вследствие изменения материальных условий человеческой жизни.

Изменение материальных условий жизни заключается, прежде всего, в том, что растут производительные силы первобытного человека, т.-е., другими словами, в том, что увеличивается его власть над природой. А увеличение его власти над природой изменяет его отношение к ней. Маркс сказал, что, воздействуя на внешнюю природу, человек изменяет свою собственную природу. К этому надо прибавить, что, изменяя свою собственную природу, человек изменяет, между прочим, и свои представления об окружающем его мире. Но когда изменяются его представления об окружающем его мире, то естественно, что происходит более или менее коренная перемена и в его религиозных представлениях. Было, как мы уже знаем, время, когда человек не только не противополагал себя животным, но, наоборот, в очень многих случаях склонен был признавать их превосходство над ним. Это было время возникновения тотемизма. Потом постепенно наступило другое время, когда человек стал сознавать свое превосходство над животными и противопоставлять себя им. Тогда тотемизм необходимо должен был исчезнуть. Своей крайней степени противопоставление человека животному миру достигло в христианской религии [1]); но началось оно, конечно, несравненно раньше. Чтобы об'яснить читателю его возникновение, я сошлюсь на г. Богданова (suum cuique!). Его теория «авторитарной организации» первобытного производства карикатурна. Но та мысль, карикатуру которой представил нам г. Богданов, совершенно правильна: при наличности «авторитарных отношений» распорядитель смотрит сверху вниз на своего подчиненного; поэтому он не стремится уподоблять себя подчиненному, а старается противопоставить себя ему. Нам остается, стало быть, только допустить наличность «авторитарных» отношений человека к животному, чтобы понять психологическую подкладку интересующего нас здесь противопоставления. Такие отношения

[1]) В другом месте,—см. статью «Об искусстве» в сборнике «За двадцать лет»,—я говорил, что это противопоставление отразилось также на эстетических вкусах людей. Я ссылался там на мнение Лотце, слова которого небесполезно будет, отчасти, повторить здесь: «In dieser Idealisierung der Natur liess sich die Sculptur von Fingerzeigen der Natur selbst leiten; sie überschätzte hauptsächlich Merkmale, die den Menschen vom Thiere unterscheiden» (*Lotze*, Geschichte der Aestetik in Deutschland, München 1868, S. 568).

и действительно находятся налицо там, где человек, приручив животное, пользуется им, как средством для удовлетворения своих потребностей. Поэтому мы можем сказать, что эксплоатация животного человеком обусловливает собою то, что человек делается склонным противопоставлять себя животному. Склонность эта проявляется далеко не сразу. Многие пастушеские племена,—скажем, африканское племя Батока в верховьях реки Замбези,—конечно, эксплоатируют своих быков и коров, но в то же время они, по выражению Швейнфурта, почти боготворят их, убивая только в крайнем случае, и пользуются только их молоком [1]). Человек племени Батока не прочь сделать себя похожим на корову, вследствие чего вырывает себе верхние резцы. Тут еще далеко до противопоставления [2]). Но когда человек запрягает вола в плуг или лошадь в телегу, то у него трудно уже предположить большую склонность уподоблять себя животному [3]). Земледелец любит свой домашний скот и гордится его хорошим состоянием. Он готов отдать его под покровительство особого бога. Известно, что у нас в некоторых местностях Флор и Лавр считаются покровителями домашнего скота, почему им служат особые молебны, которые совершаются под открытым небом и на которых присутствует, как известно, скот, со всех сторон

[1]) *Швейнфурт*, Au Coeur de l'Afrique, Paris 1875, t. I, p. 148.

[2]) Первоначальная религия персов,—т.-е. их религия в эпоху, предшествовавшую Зороастру,—была религией пастушеского народа. Корова и собака считались священными и даже божественными. Они играли большую роль в древне-персидской мифологии и космогонии и оставили свой след даже на языке. Выражение: «я дал в изобилии корму коровам» значило вообще: «я вполне исполнил свои обязанности». Выражение: «я приобрел корову» значило: «я своим хорошим поведением заслужил блаженство на небе по смерти», и т. п. Вряд ли можно найти более яркий пример того, как сознание человека определяется его бытием (ср. *Шантэпи де ла Соссэй*, цит. соч., стр. 445).

[3]) От приручения животного еще далеко до употребления его в работу. И не так легко представить себе, чтобы человек, хотя бы и «дикарь», решился употреблять в работу своего кровного родственника-бога. Но, во-первых, к мысли об употреблении в эту работу ручного бога могли бы прийти другие племена, не считавшие его своим священным родственником. Во-вторых, в первобытной религии тоже есть свои «arrangements avec le bon Dieu». Так, некоторые туземные племена Нового Южного Уэльса сами не убивают животных, служащих им тотемом, но поручают их убивать посторонним, и тогда уже не считают грехом есть их мясо. Племя Нарри-Найери держится другого приема в своей религиозной казуистике: оно воздерживается от употребления в пищу своего тотема только в том случае, если имеет дело с исхудалыми его экземплярами, жирные же его экземпляры с'едаются ими без особого зазрения совести (*Frazer*, цитирован. соч. стр. 29).

сгоняемый молящимися крестьянами. Г. И. Успенский говорит в одном из своих очерков, что слово «Саваоф» произносится крестьянами как «Самоов» и понимается в смысле самого овечьего бога, т.-е. самого надежного покровителя овец. Но само собою понятно, что и этот «самый овечий» бог не имел в представлении собеседников Успенского бараньего вида. Земледельческий быт мало благоприятствует зооморфизму религиозных представлений. Правда, религия всегда очень консервативна; она всегда очень упорно держится за старое. Но старые представления, выросшие на почве охотничьего быта, слишком мало соответствуют условиям земледельческого труда, а потому исчезают с большей или меньшей скоростью. Древний Египет сохранил нам, в виде богов со звериными и птичьими головами, многочисленные следы, оставленные процессом вырастания богов-людей из богов-животных.

Теперь я прошу читателя опять припомнить знаменитые слова: «если бы быки имели религию, то их боги были бы быками». Ксенофонт не допускал той мысли, что человек тоже может представить себе своего бога в виде быка. Он держался в этом случае представлений, выросших на почве земледельческого быта, который, достигнув значительной степени развития, предполагает существование «авторитарных» отношений между человеком и быком. Но откуда же берутся такие отношения? Как вообще совершается приручение животных?

Современная этнология ставит его в причинную связь с тотемизмом. Когда люди считают себя обязанными заботиться о данном виде или данной разновидности животных, то понятно, что они приручают тех из них, которые по своему характеру,—у разных животных пород, как известно, разный характер,—способны к приручению. Но от приручения животных прямой, хотя и далекий путь ведет к их эксплоатации и, между прочим, к пользованию их рабочей силой. Что же выходит?

Когда человек начинает пользоваться рабочей силой животных, он тем самым в очень значительной мере увеличивает свои производительные силы. А увеличение производительных сил дает толчок развитию общественно-экономических отношений. Кажется, как будто мы пришли к выводу, не согласному с коренным положением исторического материализма. Это положение гласит: не бытие определяется сознанием, а сознание бытием. Но я привожу факт, который, как будто, показывает, что бытие людей, — их *экономическое* бытие, развитие их экономических отношений, — наоборот, определяется их религиозным сознанием. Тотемизм ведет к приручению животных; приручение животных дает возможность эксплоатировать рабочую силу некоторых

из них, а начало такой эксплоатации составляет эпоху в развитии производительных сил общества, а следовательно, и его экономического строя. Что сказать об этом?

Лет 10 — 15 тому назад некоторые немецкие ученые говорили по этому поводу, что новейшие успехи этнологии опровергают историческую теорию Маркса. Укажу хотя бы на Э. Гана с его книгой «Die Haustiere» etc., вышедший в 1896 г. Ган написал весьма ценное сочинение, заключающее в себе множество драгоценнейших фактических данных; но он очень плохо понял исторический материализм: не лучше, чем «ревизионисты», появившиеся несколько лет спустя и вообразившие, будто теория исторического материализма не оставляет никакого места для воздействия сознания людей на их общественное бытие. «Ревизионисты» видели в этом «односторонность» исторической теории Маркса-Энгельса. И когда в сочинениях или письмах Маркса или Энгельса им встречались места, показывавшие, что этот упрек в односторонности был совсем неоснователен, они говорили: эти места относятся к позднейшему периоду жизни основателей научного социализма, к тому периоду, когда они сами заметили свою односторонность и постарались ее исправить. В другом месте [1]) я обнаружил, смею сказать, всю вздорность этой аргументации. Анализом содержания манифеста, написанного Марксом и Энгельсом в первый период их литературной деятельности, я показал, что их исторический материализм всегда признавал, что человеческое сознание, вырастающее из данного общественного бытия, в свою очередь, воздействует на это бытие, способствуя этим его дальнейшему развитию, обусловливающему новое изменение в идеологической области. Исторический материализм не отрицает взаимодействия между человеческим сознанием и общественным бытием. Он только говорит, что факт взаимодействия между двумя данными силами еще не решает вопроса об их происхождении. И, переходя к этому последнему вопросу, он устанавливает причинную зависимость данного содержания сознания от данного вида бытия.

Приручение животных, — если оно в самом деле явилось следствием тотемизма [2]), — может служить наглядным пояснением этой

---

[1]) В предисловии ко 2-му изданию моего перевода «Манифеста Коммунистической Партии» [Сочинения, т. XI].

[2]) Я говорю: «если», потому что тут мы имеем дело с гипотезой очень остроумной, но все-таки остающейся пока именно только гипотезой. И во всяком случае крайне трудно допустить, чтобы тотемизм был *единственным* источником приручения животных.

теории. На данной экономической основе, — первоначальный охотничий быт, — возникает первоначальная форма религиозного сознания: тотемизм. Эта форма религиозного сознания вызывает и упрочивает такие отношения между первобытным охотником и некоторыми видами животных, которые обусловливают весьма значительное увеличение производительных сил охотничьего общества. Увеличение этих производительных сил изменяет отношение человека к природе и, главным образом, его представление о животном мире. Человек начинает противопоставлять себя животному. Это дает очень сильный толчок антропоморфизации его представлений о богах: тотемизм отживает свой век. Бытие вызывает сознание, которое воздействует на него и тем самым подготовляет свое собственное дальнейшее изменение.

Если вы сравните так называемый Новый Свет со Старым, то вы увидите, что тотемизм оказался гораздо более живучим в первом, нежели во втором. Почему это? Потому что в Новом Свете, — за исключением одной ламы, — не было таких животных, которые, будучи приручены, могли бы иметь большое значение в экономической жизни человека. Стало быть, там отсутствовало одно из важнейших экономических условий исчезновения тотемизма. Наоборот, такие условия находились налицо в Старом Свете, и потому тотемизм скорее разложился там, очистив место для новых форм религиозного сознания [1]).

Но, указав на этот, по-моему, чрезвычайно важный факт, я обнаружил только одну сторону диалектического процесса общественного развития. Теперь нужно взглянуть на другую его сторону.

VIII

Льюис Г. Морган в своей известной книге «Ancient Society» замечает, что религиозные торжества в древнем Риме первоначально связаны были больше с родом (gens), нежели с семьею [2]). Это неоспоримо, и это об'ясняется тем, что не семья предшествовала кровному родовому союзу, а, напротив, кровный родовой союз предшествовал семье. Римская патриархальная семья возникла сравнительно очень поздно из разложения родового быта под влиянием земледелия и рабства [3]). Но когда возникла эта семья, появились также семейные боги (Dii manes)

[1]) Ср. *Frank Byron Jevons*, An Introduction etc., p.p. 182—188.

[2]) См. стр. 245 немецк. перевода его книги: «Die Urgesellschaft», Stuttgart 1891 г.

[3]) *Морган*, там же, стр. 396—397.

и семейное богослужение, в котором роль священника исполнялась главою семьи [1]). Общественное бытие и здесь определило собою религиозное сознание.

Боги патриархальной семьи были богами-предками. И поскольку члены такой семьи имели родственную привязанность к ее главе, постольку эти чувства переносились на богов-предков. Так создавалась психологическая основа для того настроения, при котором человек считает себя обязанным любить бога, как дети любят отца. Первобытный человек не знал отца, как данного индивидуума. Словом «отец» обозначался у него каждый член его кровного союза, достигший известного возраста. Поэтому у него не могло быть сыновней обязанности в нашем смысле. Чувство этого рода заменялось у него сознанием солидарности со всем кровным союзом. Мы уже видели, как это сознание расширилось до сознания солидарности с божественным животным-тотемом. Теперь мы видим другое. Эволюция настроений обусловливается эволюцией общественных отношений.

Но разложение кровного союза ведет не только к образованию семьи. *Племенная* организация заменяется *государственной*. Что такое государство?

Государство, как и религию, определяли очень различно. Американский этнолог Пауэль определяет его так: «Государство есть политическое тело, организованная группа людей с установленным правительством и с определенными законами» («the state is a body politic, an organized group of men with an established government, and a body of determined law»). Я думаю, что это определение следовало бы кое в чем изменить и кое в чем дополнить. Но здесь я могу вполне удовольствоваться им.

Раз возникло правительство, возникают известные отношения между правящими и управляемыми. За правящими признается обязанность заботиться о благосостоянии управляемых; за управляемыми признается обязанность подчиняться правителям. Кроме того, там, где существуют определенные законы, естественно существуют также их профессиональные охранители: законодатели и судьи. И все эти отношения между людьми получают свое фантастическое выражение в религии. Боги становятся небесными царями и небесными судьями. Если австралиец

---

[1]) Ф. Б. Джевонс говорит: «Itis still a much disputed question: what was the original form of human marriage, but in any case the family seems to be a later institution than the clan or community, whatever its structure, and family gods consequently are later than the gods of the community» (*Jevons*, An Introduction etc., p. 180).

и огнеземелец считают достойным только детей то верование, что духи наказывают людей за дурное поведение, то теперь, с возникновением государства, это верование становится очень распространенным и весьма прочным. Таким образом, анимистические представления крепко срастаются с нравственностью.

Первобытный человек думает, что после смерти его существование будет совершенно таким же, каким было при жизни. А если он и допускает какие-нибудь различия в этом случае, то они не имеют никакого отношения к его нравственности. Если он думает, что его кровный союз произошел от черепахи, то он будет очень склонен предполагать, что и сам он по смерти сделается черепахой. Для него выражение: «почить в бозе», значило бы: «вновь принять образ зверя или рыбы, или птицы, или насекомого и т. д.» Остаток этого верования мы видим в учении о переселении душ, очень распространенном даже у цивилизованных народов. Так, например, Индия является классической страной этого учения. Но у цивилизованных народов вера в переселение душ тесно срастается с убеждением в том, что человек получает после своей смерти возмездие за свое поведение. «В книге Ману,—говорит Тэйлор,—установлены законы, по которым души, обладающие добрыми качествами, приобретают божественную природу, тогда как души, которые управляются только своими страстями, принимают вновь человеческий образ; наконец, души, погруженные во мрак зла, понижаются до степени животных. Таким образом, ряд переселений души идет в нисходящем порядке от богов и святых через ряды высших аскетов, брахманов, нимф, царей и министров к актерам, пьяницам, птицам, плясунам, мошенникам, слонам, лошадям, судрам, варварам, диким зверям, змеям, червям, насекомым и неодушевленным предметам. Хотя отношение между преступлением в одной жизни и наказанием в другой, по большей части, темно, в кодексе искупительного странствования душ можно, однако, усмотреть стремление к соответственности возмездия и намерения наказать грешника его же собственым грехом» [1]).

Верование в переселение душ есть пережиток от той чрезвычайно отдаленной эпохи, когда в представлении людей еще не существовало границы между человеком и животным. Этот пережиток не везде был одинаково прочен. В веровании древних египтян мы видим на него лишь слабые намеки. Но его отсутствие не мешало египтянам быть убежден-

[1]) *Тэйлор*, цит. соч., стр. 82. — Ср. также: *L. de Milloué*, Le brahmanisme, Paris 1905, p. 138.

ными, что на том свете есть судьи, карающие или награждающие людей при их жизни. В Египте, как и везде, это убеждение выработалось не сразу. В первую эпоху существования Египетского государства, повидимому, считалось, что поведение человека при его жизни не имеет никакого влияния на его существование за гробом. И только впоследствии, в Фиванскую эпоху, утвердился противоположный взгляд [1]).

Согласно египетским верованиям, душа человека подвергалась после его смерти суду, приговором которого и определялось ее дальнейшее существование. Но замечательно, что эта перспектива божественного суда не устраняла у древних египтян той мысли, что люди различных общественных классов и за гробом будут вести различное существование.

Египет—земледельческая страна, целиком зависящая в своем существовании от разливов Нила. Чтобы упорядочить эти разливы, уже в самой глубокой древности была создана целая система каналов. Работа на этих каналах являлась натуральной повинностью египетского крестьянина. Но люди высших классов отделывались от нее, поставляя за себя заместителей. Это обстоятельство отразилось и на представлениях египтян о загробном существовании.

Египетский крестьянин был убежден, что его и на том свете заставят рыть и чистить каналы; но он мирился с этим, утешая себя, вероятно, тем соображением, что ему «некуда податься». Людям же высших классов очень не нравилась такая перспектива, и для их успокоения было придумано очень простое средство: в их могилы клали множество кукол («ушебти»), души которых и должны были за них работать на том свете. Но самых предусмотрительных людей не успокаивала и такая предосторожность; они спрашивали себя: «а что будет, если души этих кукол откажутся работать за меня и перейдут к моим врагам?» Чтобы этого не случилось, некоторые из них,—очевидно, самые благоразумные и самые изобретательные,—приказывали делать на куклах такую назидательную надпись: «слушайся только того, кто тебя сделал; не слушайся его врага» [2]).

Если от египтян мы обратимся к древним грекам, то увидим, что и у них представление о загробной жизни лишь постепенно сочеталось с представлением о наказании в будущей жизни за земные грехи. Правда,

[1]) *Chantepie de la Saussaye*, назв. соч., стр. 106—107.

[2]) «La religion égyptienne», par *A. Erman*, Traduction franç. par Ch. Vidal. Paris 1907, p.p. 201—202, 266.

Одиссей уже встречает в Аиде «Зевесова мудрого сына Миноса», который судил тени умерших:

Скипетр в деснице держа золотой, там умерших судил он,
Сидя; они же его приговора, кто сидя, кто стоя,
Ждали в пространном, с вратами широкими, доме Аида.

Но, описывая дальше пребывание теней в Аиде, Одиссей упоминает о мучениях только таких выдающихся грешников, как Титий, Сизиф, Тантал погрешивших, главным образом, против богов; остальные же тени усопших, по своему образу существования, ничем не отличаются друг от друга: «милая матерь» Улиса Антиклея находится в том же самом месте, как и злодейка жена Эрифила,

Гнусно предавшая мужа, прельстясь золотым ожерельем...

Это совсем не то, что мы видим у Данте, который в своей «Божественной комедии» распределяет муки и блаженство людей в строгой сообразности с их земным поведением. Притом же у греков героического периода тени царей, спустившись в Аид, остаются царями, а тени подданных—подданными. «В Одиссее» Улис говорит Ахиллу:

...живого тебя мы, как бога бессмертного, чтили;
Здесь же, над мертвыми царствуя, столь же велик ты,
как в жизни
Некогда был; не ропщи же на смерть, Ахилл богоравный.

А в эпоху Платона уже было, повидимому, распространено убеждение в том, что посмертное существование людей вполне определяется их поведением на земле. Платон учил, что людей ожидает на том свете награда за добродетель и наказание за грехи. В десятой книге своей «Республики» он заставляет памфилийца Эра, душа которого побывала на том свете, описывать страшные муки грешников, особенно отцеубийц и тиранов.

Интересно, что их мучат ужасные чудовища, кажущиеся огненными. В этих чудовищах не трудно узнать предков христианских дьяволов.

IX

Я сказал, что религия представляет собой более или менее стройную систему представлений, настроений и действий. После того, что мы узнали теперь о религиях разных племен и народов, нам не трудно бу-

дет дать себе отчет в том, как возникают первые два из указанных мною трех элементов: представления и настроения.

Свойственные религии представления имеют анимистический характер и вызываются неумением человека дать себе отчет в явлениях природы. К представлениям, происходящим из этого источника, присоединяются впоследствии те анимистические представления, с помощью которых олицетворяются и об'ясняются людьми их отношения между собою.

Что касается религиозных настроений, то они коренятся в чувствах и стремлениях людей, вырастающих на почве данных общественных отношений, и изменяются параллельно с изменением этих отношений.

И те и другие,—и представления и настроения,—могут быть об'яснены лишь с помощью той теоремы, которая гласит, что не сознание определяет собою бытие, а бытие сознание.

Мне остается теперь сказать несколько слов о действиях, стоящих в связи с религиозными представлениями и настроениями. Мы отчасти уже знаем, как относятся такие действия к представлениям и настроениям этого рода. На известной стадии культурного развития анимистические представления и связанные с ними настроения срастаются с нравственностью в широком смысле этого слова, т.-е. с понятиями людей о своих взаимных обязанностях. Тогда человек начинает смотреть на эти обязанности, как на заповеди, данные богом. Но хотя представление об этих обязанностях срастается с анимистическими представлениям, однако, оно отнюдь не вызывается ими. Нравственность возникает раньше, чем начинается процесс срастания относящихся к ней представлений с верой в существование богов. Религия не создает нравственности. Она только освящает ее правила, вырастающие на почве данного общественного строя.

Есть другого рода действия. Они называются не взаимными отношениями людей, а отношением людей к богам или к богу. Совокупность этих действий и называется собственно *культом*.

Мне нет никакой надобности много толковать в этой статье о культе. Скажу только, что если человек создает бога по своему образу и подобию,—а мы уже знаем, что в известных, указанных мною пределах это совершенно справедливо,—то ясно, что и свои отношения к «высшим силам» он будет воображать по образу и подобию знакомых ему отношений, господствующих в том обществе, к какому он принадлежит. Это также подтверждается, между прочим, и примером тотемизма. Это подтверждается и тем, что в восточных деспотиях главных

богов воображали в виде восточных деспотов, а на греческом Олимпе господствовали отношения, очень напоминающие устройство греческого общества героической эпохи.

В своем поклонении богам (в своем культе) человек совершает те действия, которые кажутся ему нужными для исполнения своих обязанностей перед богами или богом [1]). Мы уже знаем, что в награду за это он ожидает известных услуг со стороны богов.

Отношения между богом и человеком сначала очень напоминают отношения, основанные на взаимном договоре или, вернее, на кровном родстве. По мере развития общественной власти, отношения эти изменяются в том смысле, что человек все более и более считает себя подчиненным богу. Эта подчиненность достигает высшей своей точки в деспотических государствах. В новейших цивилизованных обществах, рядом со стремлением к ограничению королевской власти, возникает склонность к «натуральной религии» и к деизму, т.-е. к такой системе представлений, в которой власть бога со всех сторон ограничивается *законами природы*. Деизм есть небесный парламентаризм.

Несомненно, однако, и то, что даже там, где человек воображает

---

[1]) Боги сильнее, нежели люди (Даниэль Бринтон говорит: «the god is one who can do more than man», т.-е. бог есть существо, могущее сделать более, нежели может сделать человек.—«Religions of primitive peoples», New-York — London 1899, стр. 81). Но им очень трудно, а, пожалуй, и совсем невозможно обойтись без помощи людей. Во-первых, они нуждаются в пище. Карайбы строят особые хижины, в которых запираются ими приносимые богам жертвы. И вот карайбы слышат даже, как стучат челюстями боги, поглощая пищу (*A. Bros*, La religion des peuples non civilisés», p. 135). Многие боги очень любят полакомиться человеческим мясом: известно, что человеческие жертвоприношения весьма нередки между первобытными племенами. Когда ирокезы приносили своему богу человеческую жертву, они обращались к нему с такой молитвой: «Мы приносим тебе эту жертву, для того, чтобы ты мог поесть человеческого мяса и чтобы ты за это постарался доставить нам счастье и победу над врагами» (*A. Bros*, ibidem, p. 136). Ничего не может быть яснее: do ut des, я даю тебе, чтобы ты дал мне. — Но богам нужна не одна пища. Они любят развлечься пляской: этим об'ясняется возникновение священных танцев. Когда боги становятся оседлыми, вместе с теми народами, которые им поклоняются, они начинают испытывать нужду в постоянном жилище, и тогда для них строят храмы и т. д. и т. д. Короче сказать, у богов те же нужды, что и у людей, и эти их нужды изменяются по мере того, как их поклонники подвигаются вперед по пути культурного развития. Чем выше поднимается нравственное развитие людей, тем бескорыстнее становятся их боги. Уже у пророка Осии (гл. 6, ст. 6) Иегова говорит: «ибо я милости хочу, а не жертвы, и боговедения более, нежели всесожжений». Кант считал возможным свести религию ко взгляду на нравственные обязанности, как на божественные заповеди.

себя рабом своего бога, в культе всегда отводится более или менее широкое место магии, т.-е. действиям, имеющим целью *вынудить* у богов известные услуги. Мы уже знаем, что об'ективная точка зрения магии противоположна суб'ективной точке зрения анимизма. Маг апеллирует к необходимости для того, чтобы повлиять на *произвол* богов.

Вот выводы, к которым приводит нас анализ составных элементов религии. Всякая попытка устранить из религии элемент анимизма противоречит природе религии и потому заранее осуждена на неудачу. С устранением из религии анимистического элемента у нас остается лишь нравственность в широком смысле слова, но нравственность—не религия; она возникает раньше религии и может существовать без ее санкции.

Соляная кислота есть соединение хлора с водородом. Устраните водород — у вас останется хлор, но уже не будет соляной кислоты. Устраните хлор—вы получите водород, но соляной кислоты у вас опять не будет.

Статья вторая

Еще о религии

> «Религиозные вопросы имеют ныне общественное значение. О религиозных интересах, как таковых, не может быть больше речи. Только геолог может еще думать, что дело идет о религии, как о таковой».
>
> *К. Маркс.*

1. Необходимая оговорка

В первой статье я сказал, что религия есть более или менее стройная, т.-е. более или менее свободная от противоречий система представлений, настроений и действий. Я сказал, кроме того, что представления, свойственные религии, имеют *анимистический* характер. Это—общее правило, из которого, насколько я знаю, нет исключений. Правда, многие считают буддизм *атеистической* религией. А так как атеистическая религия,—«религия без бога»,—легко может быть принята за религию, чуждую всяких следов анимизма, то мне, пожалуй, укажут на буддизм, как на в высшей степени важное исключение из указанного мною общего правила. И я охотно соглашаюсь с тем, что если бы буддизм был свободен от анимистической примеси, указанное мною правило оказа-

лось бы сильно поколебленным. Выражусь сильнее: я сам признал бы его ниспровергнутым. В самом деле, у буддизма больше последователей, чем у какой бы то ни было другой религии. И если буддизм мог быть признан *религией* без анимизма, то странно было бы называть анимизм неизбежной составной частью религии.

Но можно ли в самом деле считать буддизм религией, чуждой анимистических представлений? Некоторые весьма авторитетные в этой области писатели утверждают, что—да. Так, например, Рис-Дэвидс пишет: «Исходной точкою буддийского взгляда на все предыдущие представления о жизни было то, что Готама не только оставлял в стороне всю теорию о душе, но считал всякое обсуждение вопросов о душе, которым, главным образом, заняты Веданта и другие философские школы, детским, бесполезным и даже противным единственному идеалу, к которому стоило стремиться,—идеалу совершенной жизни на этом свете,—к архатству» [1]). Я не могу спорить с Рис-Дэвидсом; может быть, Готама в самом деле так относился к вопросу о душе. И возможно, что такое его отношение к душе не оставляло в его миросозерцании места для анимизма. Но несомненно то, что уже на очень близком расстоянии от такой точки исхода дело приняло совершенно другой оборот. В подтверждение этого, я с удовольствием сошлюсь на того же Рис-Дэвидса. Вот что читаем мы на стр. 48—49 его только что цитированной мною книги: «О детстве и ранней молодости Готамы ничего не встречается в ранних писаниях. Но и в них нет недостатка в описаниях чудес, сопровождавших его рождение, а также в рассказах о необычайно раннем развитии мальчика. Он не родился так, как рождаются обыкновенные люди: у него не было земного отца; по своему собственному желанию он сошел с небесного своего престола во чрево матери; тотчас же по своем рождении он явил несомненные знамения своего высокого духа и своего будущего величия. Земля и небо слились в одно при его рождении, дабы воздать ему хвалу, деревья добровольно склонились над его матерью, а ангелы и архангелы присутствовали тут же, принося свою помощь». Что же это такое, если не самый очевидный анимизм?

---

[1]) *Рис-Дэвидс*, СПБ., 1899, стр. 21. Интересно сопоставить с этим следующее мнение П. Ольтрамара, автора одного из самых новых сочинений о буддизме: «Par sa conception du monde et de la vie le bouddhisme s'est placé aux antipodes du vieil animisme populaire. Celui-ci voit partout des êtres autonomes, et son univers se compose d'une infinité de volontés plus ou moins puissantes; le bouddhisme a poussé jusqu'aux dernières limites son explication phénoméniste et déterministe des choses» (*P. Oltramare*, «La Formule bouddhique des douze causes, Genève, 1909).

Рис-Дэвидс продолжает, излагая содержание весьма важного текста, носящего знаменательное заглавие: «Беседа о чудесах и дивах»: «В тексте этом выдается за непреложное, что в момент зачатия каждого, а следовательно, и исторического Будды, мир озаряется ослепительным светом; что чрево матери делается настолько прозрачным, что мать видит свое дитя ранее его рождения; что беременность продолжается 280 дней; что мать, стоя, рождает дитя; что по своем рождении оно принимается руками небожителей, и что сверх'естественные ливни доставляют сначала горячую, а затем холодную воду для омовения ребенка; что будущий Будда начинает тотчас же ходить и говорить, при чем мир снова озаряется ярким светом. Существуют и другие подробности, но и только что приведенных достаточно, чтобы, приняв во внимание древность диалогов, убедиться в том, какое короткое время потребно для зарождения такой веры в чудесное» [1]).

Приведенных Рис-Дэвидсом подробностей в самом деле с излишком достаточно для того, чтобы показать нам, как сильна у буддистов вера в чудесное. Ну, а там, где есть чудеса, есть и анимизм. Мы уже знаем, что при рождении Будды ангелы и архангелы играли роль акушеров. А вот что сообщает нам, — опять-таки на основании древних памятников, — Рис-Дэвидс о том, как проводил Будда некоторые свои ночные часы: «По окончании первой части ночи монахи уходили, откланявшись блаженному. Тогда являлись с вопросами различные божества. И, отвечая на их вопросы, блаженный проводил вторую часть ночи» [2]).

Еще раз спрашиваю: это ли не самый очевидный анимизм?

Буддизм отнюдь не чужд анимизма. Он признает существование «бесчисленных богов» и духов. Но в этой религии отношение людей к богам и духам изображается совсем иначе, чем изображается оно, например, в христианстве. И этим об'ясняется заблуждение тех, которые считают буддизм атеистической религией. Так, например, почему Шантэпи де ла Соссэй говорит об «атеизме» буддистов? Потому что, по учению этих последних, Брама при всем своем величии бессилен перед человеком, достигшим архатства [3]). Но когда знахари («medicine-men») первобытных охотничьих племен прибегают к колдовству, они совер-

---

[1]) Цит. соч., стр. 50. Шантэпи де ла Соссэй тоже утверждает, что, по своим основным воззрениям, буддизм «абсолютно атеистичен». И тот же самый автор признает в то же самое время, что религия эта наполняет небеса бесчисленными богами. («Manuel d'histoire des religions», p.p. 382—383).

[2]) Цит. соч., стр. 58.

[3]) *Шантэпи де ла Соссэй*, цит. соч., стр. 383.

шают такие действия, которые, по их мнению, заставят богов выполнить их волю, т.-е., другими словами, сделают людей в некотором смысле сильнее богов. Однако, это не дает нам никакого права называть таких знахарей атеистами. Я готов признать, что в буддизме представление об отношении людей к богам приняло в высшей степени своеобразный вид. Но придать этому сложному представлению в высшей степени своеобразный вид еще не значит устранить одну из двух его составных частей: представление о богах и вообще духах. Если даже допустить, что сам Готама был атеистом и в своем качестве атеиста оставался простым проповедником нравственности, то все-таки необходимо признать, что по его смерти, — а, может быть, даже и при его жизни, — его последователи внесли в его учение очень обильный анимистический элемент, чем и придали этому учению *религиозный* характер. Рис-Дэвидс, приведя цитированные мною выше сказания о детстве и ранней молодости Будды, прибавляет, что подобные же сказания распространены про всех основателей великих религий и что «они неизбежно возникают на известной ступени человеческого умственного развития» [1]). Это совершенно справедливо. Но — на какой же именно ступени? Как раз на той, которая характеризуется возникновением и упрочением *анимизма.* А так как религии возникают именно на этой чрезвычайно широкой ступени, то странно думать, что хотя бы одна из них могла остаться свободной от анимистических представлений; странно говорить об «атеизме» буддистов.

Религии, чуждой анимистических представлений, до сих пор не было, да, как я говорил, и быть не может.

2. Наши современные попытки основания религий, свободных от «сверх'естественного» элемента

а) Л. Н. Толстой

Я не намерен входить здесь в разбор учения Л. Н. Толстого. Это неуместно, да и не нужно, так как его учение очень хорошо разобрано в книге Л. Аксельрод: «Tolstoi's Weltanschauung und Entwicklung». Я хочу только коснуться религии Толстого, да и то с той лишь ее стороны, которая имеет отношение к интересующему меня здесь вопросу об анимизме.

---

[1]) Цит. соч., стр. 49.

Сам Л. Н. Толстой считает свою религию свободной от всякого «сверх'естественного» элемента. Сверх'естественное есть для него синоним бессмысленнного и неразумного. Он смеется над людьми, привыкшими считать «сверх'естественное, т.-е. бессмысленное», главным признаком религии. «Утверждать, что сверх'естественность и неразумность составляют основные свойства религии, — говорит он, — все равно, что, наблюдая только гнилые яблоки, утверждать, что дряблая горечь и вредное влияние на желудок есть основное свойство плода яблока» [1]). Что же такое религия, по мнению Л. Н. Толстого?

Ответ: «Религия есть определение отношения человека к началу всего и вытекающего из этого положения назначения человека и из этого назначения правил поведения» [2]).

В другом месте того же сочинения Л. Н. Толстой дает следующее определение религии: «*Истинная религия есть такое согласное с разумом и знаниями человека установленное им отношение к окружающей его бесконечной жизни, которое связывает его жизнь с этой бесконечностью и руководит его поступками*» [3]).

На первый взгляд эти, в сущности, совершенно тождественные между собой определения религии кажутся очень странными. Они неизбежно вызывают вопрос: да почему же это называется религией? Определить свое отношение к «началу всего» или (согласно второму определению) к «бесконечной жизни», окружающей человека, еще не значит положить основу религиозного миросозерцания. И точно так же руководиться в своем поведении своим взглядом на «начало всего» (на «бесконечную жизнь») еще не значит быть религиозным. Вот, например, Дидро очень старательно определял «свое отношение к началу всего» и строил на его определении свою этику; но он в тот период своей жизни, когда его взгляд на «начало всего» сделался взглядом убежденного материалиста, — совсем не был религиозен. В чем же тут дело? Мне кажется, что все дело тут в одном слове: «*назначение*». Л. Н. Толстой думает, что, определив свое отношение к «началу всего», человек тем самым определит свое «назначение». Но «назначение» предполагает, во-первых, тот предмет или то существо, которому оно *дается*, — в интересующем нас случае, человека, — а, во-вторых, то существо или ту силу, которое (или которая) *дает* человеку его «назначение». И это существо или эта

[1]) *Л. Н. Толстой*, Что такое религия и в чем сущность ее, изд. «Свободн. Слова», 1902, стр. 48.

[2]) Цит. соч., стр. 48—49.

[3]) Там же, стр. 11. Подчеркнуто у Толстого.

сила, очевидно, обладает сознательностью: иначе оно не могло бы давать человеку его «назначение», ставить перед ним определенную задачу. Как же мы должны представлять себе это сознательное существо? На этот вопрос мы тоже находим ясный ответ у Толстого. Ему не нравится нынешнее преподавание религии. По его мнению, не следует внушать детям и подтверждать взрослым «веру в то, что Бог послал сына своего, чтобы искупить грехи Адама, и установил свою церковь, которой надо повиноваться» [1]). Он убежден, что несравненно лучше было бы, если бы детям «внушалось и подтверждалось то, что Бог есть дух, проявление которого живет в нас и силу которого мы можем увеличить своей жизнью» [2]). Но внушать детям, что бог есть дух, проявление которого живет в нас, значит сообщать им известные *анимистические* представления. Таким образом оказывается, что сознательное существо, давшее человеку его назначение, есть *дух*. Что же такое дух? Об этом я достаточно говорил в первой статье. Здесь я могу ограничиться тем замечанием, что если дух есть, как мы знаем, такое существо, волей которого причиняются явления природы, то он стоит *над природой,* т.-е. должен быть признан *сверх'естественным* существом [3]). А это значит, что ошибается Л. Н. Толстой, считая свою религию свободной от веры в «сверх'естественное».

Что ввело его в ошибку? В его представлении «сверх'естественное» отождествилось с «бессмысленным» и неразумным. А так как его собственная вера в бытие бога, который «есть дух», не только не казалась ему бессмысленной и неразумной, но, напротив, считалась им за проявление самого здравого смысла и самого высшего разума, то он и решил, что в его религии нет места для «сверх'естественного». Он позабыл или не знал, что верить в «сверх'естественное» именно и значит признавать существование духов или духа (что совершенно все равно). В различные исторические эпохи вера в духов (анимизм) принимает до такой степени различный вид, что люди одной из них считают бессмыслицей ту веру в «сверх'естественное», которая считалась проявлением высшего разума в продолжение другой или даже нескольких других.

---

[1]) Цит. соч., стр. 50.

[2]) Там же, та же стр.

[3]) «Der Glaube, dass ein Gott ist oder, was dasselbe, ein Gott die Welt macht und regiert, ist nichts anderes als der Glaube, d. h. hier die Ueberzeugung oder Vorstellung, dass die Welt, die Natur nicht von Naturkräften oder Naturgesetzen, sondern *von denselben Kräften und Beweggründen* beherrscht und bewegt wird, als der Mensch». (*L. Feuerbachs* Werke, IX, S. 334).

Но эти недоразумения между людьми, стоявшими на точке зрения анимизма, нимало не устраняли основного характера верования, общего им всем; верование это было верой в существование одной или нескольких «сверх'естественных» сил. И только потому, что всем им свойственна была такая вера, все они имели религию. Религии, чуждой анимистических представлений, до сих пор не было, да и быть не может: свойственные религии представления всегда имеют более или менее анимистический характер. Пример религии Л. Н. Толстого может служить новым доказательством этой истины. Л. Н. Толстой—анимист, и его нравственные стремления окрашиваются в религиозный цвет лишь в той мере, в какой они сочетаются с верой в бога, который есть «дух» и который определил назначение человека.

б) А. Луначарский

Что касается г. А. Луначарского, то я вынужден буду подробнее остановиться на его религиозном «искании». Это представляется мне необходимым, во-первых, потому, что его «религия» несравненно менее известна, нежели религия Л. Н. Толстого, а во-вторых, — еще и потому, что он имел, а может быть, и теперь имеет, некоторое положительное отношение к русскому марксизму.

К сожалению, разбирая религиозное «искание» г. А. Луначарского, я должен буду говорить отчасти и о самом себе. Обстоятельства сложились так, что в последнее время многие русские писатели, отвергавшие те или иные положения марксизма, считали нужным направить оружие своей «критики» также и против «моей малости» (eine Wenigkeit, как говорят немцы). Иногда мне приходит в голову та гордая мысль, что я имею некоторое основание гордиться этим. Но все-таки это очень скучно.

Г. А. Луначарский берет меня, можно сказать, в первую голову, переводя на русский язык и критикуя мой ответ на вопрос (анкету) о будущности религии, поставленный «Mercure de France» в 1907 году. Надо отдать ему справедливость: он точно резюмирует содержание моего ответа. «Итак,—говорит он,—по Плеханову, религия, прежде всего, есть определенное, именно *анимистическое* об'яснение феноменов. Позднее «духи» были призваны блюсти законы морали, в их воле видели источник законов. Теперь феномены получили другое об'яснение, духов в наличности не оказалось, и «в этой гипотезе больше не нуждаются для цели познания», как сказал Лаплас, а потому и мораль должна отка-

заться от сверх'естественной санкции и искать естественной. Сверх'естественное изгоняется научным реализмом, и для религии нет больше места» [1]). Я в самом деле так думаю. Правда, я не употребляю таких выражений, как «научный реализм»: оно кажется мне слишком мало определенным. Но это здесь не важно. Г. А. Луначарский еще более верен истине тогда, когда прибавляет: «Энгельс стоял на той точке зрения, что и Плеханов» [2]). Хотя на следующих страницах он забывает об этой моей солидарности с Энгельсом и критикует одного меня, но хорошо уже и то, что эта солидарность не отрицается им. Друг г. А. Луначарского, — г. А. Богданов, — поступает иначе: он всегда старается раз'единить меня с Энгельсом и зачислить меня по ведомству «буржуазного материализма» XVIII столетия. Это гораздо хуже. Но как бы там ни было, а факт тот, что г. А. Луначарский не удовлетворен моим взглядом на религию. Он противопоставляет ему определение, сделанное Э. Вандервельдом. Это определение, по его словам, «глубже плехановского, менее узко, менее рационалистично» [3]). Однако, дальше г. Луначарский заявляет, что и у Вандервельда истина смешана с заблуждением; а еще несколькими строками ниже выходит, что, давая свое определение религии знаменитых, бельгийский социалист опирается на «чистейшее кантианство». И это верно. Но напрасно г. Луначарский замечает: «мы оказываемся, в данном случае, ближе к тов. Плеханову» [4]). Это уже неверно. «Чистейшее кантианство» не помешало Э. Вандервельду дать такое определение религии, которое г. Луначарский считает более глубоким и менее узким, нежели «плехановское». Стало быть, г. А. Луначарский, в конце концов, ближе все-таки к Э. Вандервельду, нежели к Плеханову [5]).

Но и это мимоходом. Главное здесь в том, что г. Луначарский желает иметь религию без бога. «Да, — восклицает он, — запросы «практического разума», т.-е. тоски человека по счастью, не могут быть ни об'явлены несуществующими или маловажными, ни разрешены наукой,

---

[1]) *А. Луначарский*, Религия и социализм, часть первая, СПБ. 1908, стр. 24.

[2]) Там же, та же стр.

[3]) Там же, стр. 28. Мы уже знаем, что «глубже (и проч.—*Г. П.*) плехановского» значит также и глубже энгельсовского. Но мы должны понимать и то, что «по нонешнему времени» удобнее критиковать Плеханова, восставая против Маркса или Энгельса. Кому охота попадать в число «критиков Маркса»?

[4]) Там же, стр. 29.

[5]) Считаю не лишним опять напомнить читателю как о том, что в данном случае, «к Плеханову»—значит и к Энгельсу, так и о том, что говорить об Энгельсе нашему автору неудобно, потому что он не хочет попасть в число теоретических ревизионистов».

как таковой, но делать отсюда вывод, что они всегда будут удовлетворяться баснями, неопровержимыми лишь потому, что они гнездятся за пределами чувственной природы, значит выдавать человечеству свидетельство о бедности «духа» [1]). Г. А. Луначарский убежден, что «нынешний человек» может иметь религию без бога, и что «доказать, что это возможно, значит доконать бога» [2]). А так как нашему автору очень хочется «доконать бога», то он принимается доказывать, «что это возможно», и с этой целью обращается к Фейербаху. Он думает, «что ни один материалист не нанес религии, *положительной религии* и всякой вере в бога, потусторонний мир и сверхчувственное, такого вдребезги бьющего удара, как Людвиг Фейербах [3]). После Фейербаха философски религия бога убита» [4]). Ниже мы еще проверим, на примере самого г. А. Луначарского, точно ли убита «религия бога». А теперь посмотрим, что, собственно (помимо «убийства бога»), понравилось г. А. Луначарскому у Л. Фейербаха.

«Самое определение религии у Фейербаха нигде не формулировано вполне удовлетворительно, — говорит он, — но читатель сразу почувствует огромную разницу между Фейербахом и соц.-демократами-рационалистами и просветителями, когда прочтет такие строки: «Религия есть торжественное откровение скрытых в человеке сокровищ, признание его внутренних помыслов, открытое исповедание тайн его любви». Тут Фейербах схватил религию за сердце, а не за одежду, как тов. Плеханов» [5]).

Приведя затем еще одну цитату, в которой выражается та мысль Фейербаха, что во всех религиях человек поклоняется своей собственной сущности, г. А. Луначарский считает возможным решительно противопоставить философскую глубину Фейербаха «хотя бы ученой поверхностности Тэйлора, у которого позаимствовал свое определение тов. Плеханов» [6]).

Но у кого бы ни заимствовал свое определение религии «тов. Плеханов», мы уже знаем, что в интересующем нас вопросе «товарищ» этот

[1]) Там же, стр. 28—29.

[2]) Там же, стр. 29.

[3]) Отсюда видно, что г. А. Луначарский, следуя, вероятно, за Ф. А. Ланге, не считает Фейербаха материалистом. Я уже не раз доказывал, что это—большая ошибка. (См., между прочим, 1-ю стр. моей брошюры «Основные вопросы марксизма».)

[4]) Там же, стр. 31.

[5]) Там же, стр. 32.

[6]) Там же, та же стр.

стоял, по признанию самого г. А. Луначарского, на точке зрения Энгельса. Стало быть, противопоставление Фейербаха, с его «философской глубиной», Тэйлору, с его «ученой поверхностностью», попадает,—разумеется, *если* попадает,—не только в «тов. Плеханова», но так же и в «тов. Энгельса». Не думайте, читатель, что, постоянно напоминая вам об этом, я хочу спрятаться от моего страшного критика за спину одного из основателей научного социализма. Совсем нет! Дело тут вовсе не в том страхе, который я испытываю, — разумеется, *если* испытываю,— перед г. А. Луначарским, а в том, что говорит этот последний. Говорит же он вот что:

«Я думаю, что с точки зрения религиозно-философской Маркс блистательно продолжил это дело возвышения *антропологии до степени теологии,* т.-е. окончательно помог человеческому самосознанию стать человеческой религией» [1]).

Эта мысль г. А. Луначарского высказана по поводу слов Фейербаха: «Я низвожу теологию до антропологии и тем самым — *возвышаю антропологию до степени теологии*». Посмотрите же, что у нас выходит. Маркс, блистательно продолжая дело, начатое Фейербахом, «окончательно помог человеческому самосознанию стать человеческой религией». Но известно, что Энгельс был постоянным единомышленником и неизменным сотрудником Маркса. Он никогда не расходился с ним во взгляде на религию. Значит, Энгельсу принадлежит, по крайней мере, часть заслуги, признаваемой г. А. Луначарским за Марксом; значит, Энгельс тоже далеко не чужд был понимания философской глубины Фейербахова взгляда на «сердце» религии. А с другой стороны,—«Энгельс стоял на той же точке зрения, что и Плеханов». Плеханов же в своем взгляде на религию обнаруживает узость, излишний рационализм, недостаток глубокомыслия и приближается к Тэйлору, который, если верить г .А. Луначарскому, дает определение религии, «ходячее среди буржуазных и социал-демократических свободомыслящих публицистов» [2]). Где же здесь правда, и в чем она заключается?

Давайте, читатель, искать правды своими собственными силами: на г. А. Луначарского плоха надежда.

Маркс, который «окончательно помог человеческому самосознанию стать человеческой религией», говорит в статье о Прудоне, написанной тотчас же после смерти этого последнего: «Его нападки на религию, церковь и т. д. были, однако, большой заслугой в то время, когда фран-

[1]) Там же, стр. 31.

[2]) Там же, стр. 32

цузские социалисты находили уместным видеть в религиозности признак своего превосходства над буржуазным вольтерьянством XVIII и немецким безбожием XIX века. Если Петр Великий варварством побил русское варварство, то и Прудон сделал недурно, борясь с помощью фразы против французского фразерства» [1]).

Уже эти слова Маркса дают основание думать, что он считал фразерством всякие толки о превращении «человеческого самосознания в человеческую религию». И это в самом деле было так. И это не могло быть иначе. Отношение Маркса к религии было совершенно отрицательное. В этом легко убедится тот, кто потрудится прочесть известную статью его «Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie» [2]).

Когда он писал эту статью, он стоял еще на точке зрения Фейербаха и целиком принимал, *в ее основе,* Фейербахову критику религии. Но, вопреки самому Фейербаху, он делал из нее «*иррелигиозные*» выводы. Он говорил: «Основа иррелигиозной критики есть та, что человек делает религию, а не религия—человека. Кроме того (und zwar), религия есть самознание и самочувствие такого человека, который или еще не приобрел или уже опять потерял самого себя (der sich selbst entweder noch nicht erworben, oder schon wieder verloren hat). Но человек вовсе не есть абстрактное существо, парящее вне мира. Человек, это—мир человека, государство, общество. Это государство, это общество создают религию, это извращенное миросознание, потому что они сами составляют извращенный мир. Религия есть общая теория этого мира, его энциклопедический компендиум, его логика в популярной форме, его спиритуалистический point d'honneur, его энтузиазм, его нравственная санкция, всеобщая основа его утешения и оправдания. Она есть фантастическое осуществление человеческой сущности, потому что человеческая сущность не имеет никакого действительного осуществления. Поэтому борьба против религии есть непосредственно борьба против того мира, духовным ароматом которого является религия... Религия есть не более, как мнимое солнце, которое лишь до тех пор вращается вокруг человека, пока он не научился вращаться вокруг самого себя [3]).

---

[1]) Статья эта напечатана в приложении к «Нищете философии», переведенной под моей редакцией В. И. Засулич.

[2]) «К критике Гегелевской философии права»; есть русский перевод.

[3]) «Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels, 1841 bis 1850» Erster Band, Stuttgart, 1902, S. 384—385.

Судите сами после этого, как изумительно хорошо понял Маркса г. А. Луначарский, об'являющий его учение «пятой великой религией, формулированной иудейством» [1]) и принимающий на себя роль нового пророка этой «пятой религии». Г. Луначарский как будто даже совсем не подозревает, что говорит нечто прямо обратное тому, что говорил Маркс. По Марксу, религия есть извращенное миросознание, порождаемое извращенными общественными отношениями. Стало быть, — умозаключает г. А. Луначарский, — мы должны постараться извратить человеческое миросознание даже в том случае, если общественные отношения перестанут быть извращенными. По Марксу, религия есть самосознание и самочувствие такого человека, который или еще не приобрел или уже опять потерял самого себя. Стало быть,—умозаключает наш красноречивый и чувствительный автор, — религия непременно должна существовать даже и тогда, когда человек «приобретет» самого себя. По Марксу, религия есть вымышленное солнце, вращающееся вокруг человека лишь потому, что он еще не научился вращаться вокруг самого себя. Стало быть, — выводит наш новый пророк «пятой религии», — вымышленное солнце должно существовать даже тогда, когда человек научится вращаться вокруг самого себя. Поразительные выводы! Железная логика!

А Энгельс?

Возражая Карлейлю, стремившемуся совершить над человеческим самосознанием почти ту же самую операцию, которую теперь хотелось бы совершить над ним г. А. Луначарскому, Энгельс писал: «Религия есть, по своему существу, опустошение человека и природы, лишение их всякого содержания, перенесение этого содержания на фантом потустороннего бога, который затем снова дает кое-что человеку и природе от своего избытка» [2]). Правда, г. А. Луначарский, как мы уже видели, стремится создать «религию без бога». Может быть, Энгельс и помирился бы с такой религией? Нет, и к такой религии Энгельс относился совершенно отрицательно. Он находил, что теперь уже исчерпана всякая возможность религии («alle Möglichkeiten der Religion sind erschöpft») и что теперь следует вернуть человеку то содержание, которое было перенесено на бога, но вернуть его не как божественное, а как чисто-человеческое. «И все это возвращение, — писал он, — сводится к пробуждению человеческого самосознания» [3]). Тут надо заметить еще вот что. В этом

[1]) *А. Луначарский*, цит. соч., стр. 145.

[2]) «Gesammelte Schriften», I, S. 483.

[3]) Там же, стр. 484—485.

своем взгляде Энгельс был гораздо более верен тому учению о религии, которое составляет действительную заслугу Фейербаха. В самом деле, согласно этому учению, религия есть фантастическое отражение человеческой сущности. Поэтому, когда человеческое самосознание достигнет той ступени развития, на которой фантастический туман рассеется при свете разума, тогда всякая возможность религии, по необходимости, окажется исчерпанной. Сам Фейербах не сделал этого вывода; он считал возможным и нужным проповедывать религию сердца, любви [1]). Но, вопреки тому, что говорит г. Луначарский, в этом приходится видеть не заслугу Фейербаха, не глубину его, а его слабость, уступку, сделанную им идеализму. Так это и понимал Энгельс, оставаясь и тут, конечно, в полном согласии с Марксом. Он, как нельзя более определенно, высказался на этот счет в своей брошюре о Фейербахе.

Действительный идеализм Фейербаха, — читаем мы там, — выступает наружу тотчас, как мы подходим к его этике и философии религии. Фейербах вовсе не хочет упразднить религию; он хочет пополнить ее. Сама философия должна быть поглощена религией... Идеализм Фейербаха состоит здесь в том, что он половую любовь, дружбу, сострадание, самоотвержение и все основанные на взаимной склонности отношения людей не решается оставить в том виде, какой они имеют сами по себе, помимо связи их с какой-нибудь особой религиозной системой, унаследованной от прошлого. Он утверждает, что полное свое значение эти отношения получают только тогда, когда их освятят словом «религия». Для него главное дело не в том, чтобы существовали такие чисто-человеческие отношения, а в том, чтобы на них смотрели, как на новую истинную религию. Он соглашается признать их полными только в том случае, если к ним будет приложена печать религии. [2]). Далее, указав на то, что существительное «религия» происходит от слова religare, вследствие чего некоторые думают, что всякая взаимная связь людей есть религия [3]), Энгельс говорит: «Подобные этимологические фокусы представляют собою последнюю лазейку идеалистической философии». Эти слова не следовало бы забывать г. Луначарскому, который, хотя и очень враждебен материалистической философии, но все-таки выдает себя за сторонника исторического материализма.

В том же месте мы находим у Энгельса насмешливый отзыв о по-

[1]) Хотя ему же принадлежит великолепное выражение: «Религия есть сон человеческого духа».

[2]) *Ф. Энгельс*, Людвиг Фейербах, СПБ. 1900, стр. 15—52.

[3]) Г. Луначарский так и говорит: «Религия—связь» (Цит. соч., стр. 39).

пытке Фейербаха построить религию без бога — попытке, которая привела в такой восторг г. А. Луначарского: «Стараясь построить истинную религию на основе материалистического понимания природы, Фейербах уподоблялся человеку, который решил бы, что новейшая химия есть истинная алхимия. Если возможна религия без бога, то возможна и алхимия без философского камня» [1]).

Это вполне справедливо. Однако, следует помнить, что сочиненная г. Луначарским религия недолго остается «без бога». Уже на стр. 104 его книги мы узнаем, что недаром Штраус аллегорически признал чудотворную силу. «Ибо, — вещает наш возвышенный автор, — на глазах совершаются чудеса победы разума и воли над природой, исцеляются больные, движутся горы, переплываются легко бурные океаны, мысль летит на крыльях электричества с одного полушария на другое, и, видя успехи Гения, не говорим ли: кто сей, что и бурные моря покоряются ему? Не чуем ли, как крепнет родившийся между волом и ослом бог?» [2]).

Эта красноречивая тирада, которая, наверное, вызвала бы громкие рукоплескания на недавнем с'езде миссионеров, очень хорошо подтверждает ту мою мысль, что религия невозможна без анимистических представлений. Когда человек, захотевший придумать религию без бога, «чует, как крепнет родившийся между волом и ослом бог», то это показывает, что я прав: религии без бога нет; где есть религия, там должен быть и бог. И не только бог, а, пожалуй, даже и богиня, ибо не добро быть и богу едину. Вот что пишет г. Луначарский на стр. 147 своей божественной книги, обращаясь к природе: «Коварная, бездушная, могучая, блистательно-красивая, упоительно-богатая природа, ты будешь сама покорной рабой, в тебе найдет человек свое бездонное счастье, и самые взрывы бунта твоего и глубина твоего рокового бездушия, твое вероломство неразумного существа, прелестная великая богиня, опасности любви вдвоем с тобой — будут восхищать мужское сердце человека».

Религия невозможна без анимистических представлений. Вот почему г. Луначарский, проповедник «религии без бога», говорит таким языком, который уместен только там, где есть, по крайней мере, один бог и, по крайней мере, одна богиня. Это вполне естественно. Но именно оттого, что это вполне естественно, мы не должны удивляться тому, что наш автор все более и более расходится с основателями научного социа-

---

[1]) *Ф. Энгельс*, Л. Фейербах, стр. 52.

[2]) *А. Луначарский*, цит. соч., стр. 104.

лизма и все более и более сходится... с апостолом Павлом. По его словам, этот последний «гениально подходит к сущности религии», когда говорит: «Нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славою, которая откроется в нас. Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов божьих, потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей божьих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится доныне; и не только *она* но мы сами, имея начаток духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего» (Римл. 8. 18 — 24) [1]).

В другом месте, к которому я еще вернусь, г. Луначарский пишет: «Мы, вместе с апостолом Павлом, можем сказать: «мы спасены в надежде» [2]). Я очень рад за г. Луначарского, если это в самом деле так. Но обратил ли он внимание на то, что у него получается следующая, несколько неожиданная комбинация: Энгельс стоит «на той же точке зрения, что и Плеханов», между тем как ап. Павел «спасается в надежде» вместе с ним, г. А. Луначарским? Лично я ничего не имею против этой комбинации; но удобна ли она для нашего автора, выдавшего и выдающего себя за последователя Маркса и Энгельса? Я сильно сомневаюсь в этом.

Указав на то, как «гениально подходит к сущности религии» ап. Павел, г. Луначарский дает свое собственное определение религии. Вот оно: «*Религия есть такое мышление о мире и такое мирочувствование, которое психологически разрешает контраст между законами жизни и законами природы* [3]). Он не считает этого определения окончательным. «Это общее определение религии, — читаем мы у него. — Оно не охватывает всех существенных ее сторон». Но он надеется, что дальнейшие свойства религии могут быть выведены из этого определения [4]). Не обманывает ли его надежда?

Религия есть известного рода «мышление о мире» и известного рода «мирочувствование». Хорошо. В чем же заключается отличительная черта мышления, свойственного религии? У г. Луначарского выходит, что она изменяется вместе с ходом умственного развития человечества: «Мифологическое творчество сменилось метафизикой и, наконец, точной наукой, вера в магизм рухнула и заменилась верой в труд. На месте

[1]) Цит. соч., стр. 40.
[2]) Там же, стр. 49.
[3]) Там же, стр. 40. Курсив г. Луначарского.
[4]) Там же, та же стр.

анимизма стоит теперь научный энергетизм, на месте магизма—современная техника» [1]). Допустим на минуту, что энергетизм есть именно то миросозерцание, которое должно теперь занять место «магизма» и анимизма. Но я спрашиваю, в чем же скажется влияние религии на мышление людей, держащихся «энергетического» образа мыслей? Если бы эти люди могли *обоготворить* энергию, то вопрос решился бы очень просто: обоготворение предполагает религиозное отношение к своему предмету. Но обоготворить — значит олицетворить, олицетворить же — в данном случае значит склониться к анимизму, на месте которого стоит теперь, по словам г. А. Луначарского, научный энергетизм. Где же выход? Его не видно со стороны «мышления». Г. Луначарский сам более или менее смутно сознает это. Сейчас же после указания на то, что анимизм заменен теперь научным энергетизмом, а магизм—современной техникой, он прибавляет: «Но изменило ли это что-нибудь в религиозной сущности души человеческой? Разве человек добился счастья? Разве в душе его не живет больше желаний? Разве его мечты об истинном счастьи стали бледнее, его идеалы тусклее и ближе? Если бы это было так, то Гартман был бы прав. Это значило бы, что человечество стало «положительным», т.-е. коммерчески-расчетливым, удобоудовлетворимым, ползучим, дряхлым» [2]).

Человечество, в лице передового класса современного общества, не стало ни удобоудовлетворимым, ни ползучим, ни дряхлым. Оно еще не добилось счастья, в нем живет много желаний, его мечты о счастьи ярки, его идеалы светлы. Это все так. И это все относится, если хотите, к «мирочувствованию». Но я опять спрашиваю: при чем же тут религия? Г. А. Луначарский сам видит, что она тут ни при чем. Поэтому он считает нужным дать дальнейшие пояснения.

«Тоска жива в человеке, и кто не умеет мыслить мир религиозно,— говорит он, — тот осужден на пессимизм, если только он не простой филистер, готовый вместе с чеховским учителем повторять: «Я доволен, я доволен». Если тоска первобытного человека есть жажда жизни продолжаться, защитить себя от нападений среды, то новая тоска есть жажда *господствовать над природой*. Вот великая перемена, совершившаяся в религиозном чувствовании человека [3]).

Итак, тоска жива в человеке, и религия нужна именно для того, чтобы избавиться от тоски, ибо «кто не умеет мыслить мир религиозно,

[1]) Там же, стр. 40—41.
[2]) Там же, стр. 41.
[3]) Там же, та же стр.

тот осужден на пессимизм, если только он не простой филистер». Против этого трудно возразить что-нибудь: это—дело личного «мироощущения». Есть люди, которых тоска, в них живущая, заставляет пить, что называется, горькую. Есть люди, которых та же тоска, — вернее сказать, иная разновидность тоски,—заставляет искать утешения в одной из *старых религий*. Наконец, есть люди, которых еще иная разновидность тоски заставляет мечтать о той или другой *новой религии*. Это все мне очень хорошо известно. Но, рискуя навлечь на себя упрек в «простом филистерстве», я признаюсь, что решительно не способен понять, почему «жажда *господствовать над природой*» непременно должна принимать вид тоски, и притом тоски, предрасполагающей к религии. Я верю в искренность г. А. Луначарского и вследствие этого нимало не сомневаюсь в том, что у него названная «жажда» обратилась в «тоску». Я предполагаю, кроме того, что у нашего пророка «пятой религии» есть известное число последователей, тоже превращающих «жажду» в «тоску», а «тоску» в религию. Много тоскующих,—а еще больше нагоняющих тоску,—людей в современной России. И на это есть своя общественная причина. Но здесь я смотрю на это явление пока только с точки зрения логики и хочу знать, какие именно логические основания позволяют г. А. Луначарскому с ловкостью почти военного человека выводить *указанную* «тоску» из *указанной* «жажды». Ответ на это заключается в словах: *контраст между законами жизни и законами природы»*, заключающихся в приведенном мною выше и сделанном г. Луначарским определении религии. Что же это за контраст?

Г. А. Луначарский, держащийся, как известно, «философской» теории Маха и Авенариуса совсем неожиданно признает себя, однако, материалистом в известном смысле этого слова. Он говорит: «Мы не идеалисты, мы—материалисты в том смысле, что не находим ничего общего между законами физического мира и нашими истинами и идеалами, нашим миром моральным» [1]). Теоретически это не верно «в том смысле», что ни один серьезный материалист никогда не задавался вопросом, есть ли что-нибудь *общее* между законами физического мира и нашими истинами и идеалами [2]). Задаваться таким вопросом значило

[1]) Цит. соч., стр. 46.

[2]) И, вообще, этим вопросом занимались очень редко. Что общего между тем законом природы, который гласит, что сила света обратно пропорциональна квадратам расстояний, и социально-политическим идеалом г. А. Луначарского? Вряд ли найдется много мыслителей, которые взялись бы решать этот вопрос. Был один, который, наверно, решил бы его с большой легкостью, но он уже умер. Я имею

бы стремиться соизмерить несоизмеримое. Но факт тот, что, по учению всех серьезных материалистов, человек может познать истину путем изучения законов природы (в самом широком смысле этого слова) и осуществить свои идеалы, опираясь на эти законы. Г. А. Луначарский совсем не знаком с материалистической литературой. Это видно из того вздора, который он наговорил о материализме Дидро и Гольбаха в статье «Атеизм», напечатанной в сборнике «Очерки по философии марксизма» [1]). И только вследствие полного своего незнакомства с материализмом наш пророк «пятой религии» мог признать себя материалистом в указанном им смысле. Но этим неудачным переходом на почву материализма он лишь хотел подкрепить то положение, что не существует «моральных сил, якобы правящих миром» [2]). Это положение верно, несмотря на свое ребячески-наивное обоснование: сил, о которых говорит г. А. Луначарский, действительно, нет. Жаль только, что под его пером даже это положение, справедливое само по себе, сразу получает весьма своеобразный привкус. Ссылаясь на «великолепную» книгу Гарольда Геффдинга о религии, г. А. Луначарский пишет, стремясь настроить нас на религиозный лад.

«Наука приводит нас к закону вечности энергии, но энергия эта, оставаясь количественно равна себе самой, может разнствовать в смысле ценности для человека. Смерть человека, например, скажем, Лассаля и Маркса, Рафаэля, Георга Бюхнера, ничего не изменяет в энергетических уравнениях, но она констатируется как горе, как утрата в мире чувства, в мире ценностей. Прогресс есть прежде всего рост количества и высоты культурных ценностей. Является ли прогресс имманентным законом природы? Отвечая «да!»—мы являемся чистыми метафизиками, ибо утверждаем то, чего не гарантирует нам наука» [3]).

в виду покойного д-ра А. М. Коробова, одного из религиозных «искателей» конца 70-х и начала 80-х г.г. Д р Коробов издал сочинение под названием: «Аллазбука или Тетраграмматон». Он разрешал там, между прочим, глубокий вопрос о том, сколько содержится атомов в божественной справедливости. И, если память меня не обманывает, по вычислениям и геометрическим по троениям Коробова, выходило, что божественная справедливость заключает в себе 280 тысяч атомов. Я думаю, что г. А. Луначарский легко столковался бы с д-ром Коробовым, хотя и может показаться, что они смотрят на предмет с противоположных точек зрения.

[1]) Судя по содержанию этого сборника, я думаю, что в название его закралась важная опечатка. Очевидно, следует читать: «Очерки по философии *махизма*». Но не мое дело исправлять опечатки тех изданий, на которые мне приходится ссылаться. Я не корректор.

[2]) «Религия и социализм», стр. 46.

[3]) Цит, соч., стр. 46—47.

Этими соображениями приотворяется дверь религии, рассматриваемой, согласно определению Геффдинга, как забота о судьбах ценностей. Но для того, чтобы понимаемая таким образом религия могла дать нам какое-нибудь утешение в горестях, подобных тем, на которые указывает т. Луначарский, мы должны признать существование «моральных сил», стоящих выше природы, законы которых выражаются в наших энергетических уравнениях: иначе наша забота о «судьбе ценностей» не приведет, в смысле религии, ровно ни к чему. Но ведь г. Луначарский не признает «моральных сил, якобы правящих миром». Поэтому ему не остается ничего другого, как впасть в противоречие с самим собою. Он и делает это с поразительным успехом.

Если в своей книге г. Луначарский об'являет, как мы только что видели, чистым метафизиком человека, отвечающего «да!» на вопрос: является ли прогресс имманентным законом природы, — то в указанной выше статье «Атеизм» он категорически заявляет:

«*Материальная эволюция и прогресс духовности совпадают.* Вот великая истина, которую открыл и почувствовал в философии пролетариат» [1]).

Та же истина, хотя и не столь «красочно», повторяется, впрочем, г. А. Луначарским и в его книге, вообще, сильно хромающей по части логики. Поэтому ошибся бы читатель, если бы подумал, что указанное мною противоречие существует только между тем, что говорит г. А. Луначарский в своей книге, и тем, что говорит он же в своей статье. Нет, его книга тоже противоречит сама себе. Вот пример.

Заметив, что наука никогда не дает уверенности, а всегда одну вероятность, хотя часто практически равную уверенности, г. А. Луначарский еще более подкрепляет это свое замечание следующим соображением: «То, что относится к науке вообще, в еще несравненно большей мере относится к сложным научным прогнозам: о судьбе мира, земли, человечества» [2]). Но едва мы проникаемся важностью этого соображения и едва мы говорим себе: стало быть, у нас «в еще несравненно большей мере» не может быть уверенности, например, насчет будущего торжества социализма, как г. А. Луначарский спешит нас сильно обнадежить: «Социализм, как будущее, — говорит он, — благодаря Марксову анализу тенденций капиталистического общества, обла-

[1]) «Очерки по философии марксизма», СПБ. 1908, стр. 148. Курсив г. А. Луначарского.

[2]) «Религия и социализм», стр. 47.

дает вероятностью, граничащей с достоверностью» [1]). Мы опять верим нашему пророку и, вздохнув с облегчением, говорим себе: «В таком случае нам нечего бояться за судьбу той «ценности», которую мы называем социализмом, и нам нет нужды апеллировать к религии; за социализм ручается наука». Но если бы мы окончательно успокоились на этом выводе, то ведь нам не нужно было бы и пророка. Поэтому пророк опять стращает нас. Он говорит, что «наука скорее против нас в более общем вопросе о том, победят ли жизнь, органическая материя, разум—в их самоутверждении перед лицом бессмысленной материи, природы (как будто органическая материя не есть часть природы!—*Г. П.),* подобно Хроносу готовой истребить детей своих» [2]). Мы опять трепещем и кричим: Давайте нам, г. Луначарский, религию, которая есть забота о судьбе наших «ценностей»! Но, давая нам ее, потрудитесь об'яснить, в чем же именно проявится эта ее забота. Само собою разумеется, что наш пророк и тут за словом в карман не лезет. Он произносит красноречивую тираду, которую я считаю себя обязанным воспроизвести для назидания неверующим почти во всей ее полноте.

«Нет пределов для познания и основанной на нем техники. Подумайте о психической жизни моллюска — нашего предка — и о беспроволочном телеграфе! Между тем психическая жизнь потомка, не столь далекого, быть может, при беге прогресса, так же чудовищно превзойдет нашу, как сила мозга Фарадея, Маркони превосходит силу нервной клетки протозоя. (Вот они, предсказанные Ницше сверхчеловеки!—*Г. П.)* Нет предела для силы мысли, т.-е. целесообразной самоорганизации общественной нервно-мозговой системы, а с нею вместе и для прогресса техники. Мы можем сказать лишь, что предстоит борьба. Эта борьба начнется с новым небывалым размахом именно после победы общественных принципов социализма. Социализм, — эта организованная борьба человечества с природой для полного ее подчинения разуму: в надежде на победу, в стремлении, напряжении сил — новая религия. Мы вместе с ап. Павлом можем сказать: «мы спасены в надежде». Новая религия не может вести к пассивности, к которой, в сущности, ведет всякая религия, дающая безусловную гарантию в торжестве добра,—новая религия вся уходит в действие. «Человек рожден не для созерцаний,—говорит Аристотель,—а для действия», и начало умиленного созерцания изгоняется теперь из религии и заменяется началом неустанной активности. Новая

---

[1]) Цит. соч., стр. 48.

[2]) Там же, та же стр.

религия, религия человечества, религия труда, не дает гарантий. Но я полагаю, что и без бога и без гарантий—маски того же бога—она остается *религией* [1]).

Итак, нет предела для прогресса техники. Поэтому «мы можем сказать лишь, что предстоит борьба». Это безусловно справедливо. Но *так как* мы можем сказать *«лишь»*, что предстоит борьба, *то* мы говорим, что должна быть и будет новая религия. Логично! Далее. Религия есть забота о судьбе «ценностей». Эта забота имеет смысл только в том случае, если она дает нам какие-нибудь гарантии. Отсюда мы с г. Луначарским умозаключаем, что нам нужна такая религия, которая не дает никаких гарантий, т.-е. лишена всякого смысла. Это опять, как нельзя более, логично!

Но это еще не все. Вы думаете, что религия г. А. Луначарского в самом деле остается без бога? Вы ошибаетесь. Я уже указывал, что эта религия имеет неудержимое стремление породить, по крайней мере, одного бога («между ослом и волом») и, по крайней мере, одну богиню. Если вы отнеслись с некоторым сомнением к моим словам, то, в наказание, потрудитесь послушать самого пророка.

«Но так ли уже у нас и нет бога?—размышляет г. Луначарский.—Ведь представление о боге имеет в себе нечто вечно прекрасное. Ведь в этом образе (когда эта идея выражена в образе) все человеческое поднято до высшей потенции, отсюда красота его»... [2]). Затем, после длинного и неостроумного пререкания с Дицгеном, любящий красоту пророк повторяет: «И остаюсь я без бога, потому что его нет ни в мире, ни вне мира». Тут опять кажется, будто пророк окончательно, хотя и не без сожаления, решил придумать обещанную им нам «религию без бога». Но это опять только кажется. Г. Луначарский опять впадает в раздумье. «И однако», замечает он—и замечает таким тоном, который ясно дает понять нам, что его религия будет, вопреки его ясному обещанию, с богом. Вспомнив и мимоходом обругав «прескверное учение» Сореля о всеобщей стачке, как о социальном мифе, пророк продолжает: «Но теория социального мифа как нельзя применимее в области нового религиозного сознания (пролетарского, а не аристобердяевского). Бог, как Всезнание, Всеблаженство, Всемогущество, Всеоб'емлющая, Вечная жизнь—есть действительно все человеческое в высшей потенции. Тогда так и скажем: бог есть человечество в высшей потенции. Но

---

[1]) Там же, стр. 48—49.

[2]) «Очерки по философии марксизма», стр. 157.

человечества в высшей потенции не существует? Святая истина. Но оно существует в реальности и таит в себе потенции. Будем же обожать потенции человечества, наши потенции и представлять их в венце славы для того, чтобы крепче любить их» [1]).

Придумав, наконец, бога, пророк, comme de raison, впадает в молитвенное настроение и тут же, séance tenante, сочиняет молитву: «Да приидет царствие божие», взывает он. Regnat gloria, апофеоз человека, победа разумного существа над прекрасной в своем неразумии сестрой его—природой. «Да будет воля Его». Его хозяйская воля от предела до предела, т.-е. без предела. — «Да святится имя Его». На троне миров воссядет Некто, ликом подобный человеку, и благоустроенный мир устами живых и мертвых стихий, голосом красоты своей воскликнет: «Свят, свят, свят, полны небо и земля славы Твоея» [2]).

Помолившись, г. А. Луначарский чувствует себя прекрасно. «И человек-бог оглянется и улыбнется, — пророчествует он, — ибо вот все добро зело» [3]). Может быть, оно и в самом деле так будет. И это очень отрадно. Плохо вот только то, что в рассуждениях нашего пророка далеко не все «добро зело»: они хромают, как мы видели, на все ноги. Придуманная г. Луначарским религия имеет только одну, правда, очень большую «ценность»: она может привести серьезного читателя в очень веселое настроение духа. И чем серьезнее будет читатель, тем бо́льшую веселость ощутит он, прочитав книгу и статью нашего пророка.

Тем не менее, обоснованная (гм!) в этих комичных сочинениях новая религия должна привлечь к себе внимание, как показатель общественного настроения. Маркс недаром сказал, что религиозные вопросы имеют ныне общественное значение, и что только теолог может думать, будто дело идет теперь о религии, как о таковой. Сочиняя свою религию, г. Луначарский просто-напросто подделывался к господствующему у нас теперь общественному настроению. В настоящее время по многим причинам общественного характера у нас есть большой спрос на «религию» [4]). А там, где есть спрос, является и предложение. Г. Луначарский, вообще, очень внимательно следит за спросом. Когда был спрос на синдикализм, он поспешил прогуляться в нашей литературе под ручку с известным итальянским синдикалистом Ар. Лабриолой, которого он

---

[1]) Там же, стр. 159.

[2]) Там же, та же стр.

[3]) Там же, та же стр.

[4]) Прим. из сб. «От обороны к нападению».—Тут повторяется, но в значительно усиленной степени, то, что мы пережили в эпоху реакции восьмидесятых годов.

при сей верной оказии выдал за марксиста. Когда явился спрос на религию, он выступил в роли пророка «пятой религии». Если бы у читающей публики обнаружилось отрицательное отношение к религии, то он очень кстати вспомнил бы, что его религия была по первоначальному плану религией без бога, и весьма своевременно догадался бы о том, что религия без бога на самом деле—вовсе не религия, а простая игра слов. Истинно, истинно говорю вам: г. А. Луначарский подобен кокетливой женщине — он хочет нравиться во что бы то ни стало. Такие люди, к сожалению, всегда существовали. Но почему он рассчитывает понравиться именно в роли пророка «пятой религии»? Какова та общественная причина, которая сулит ему некоторый успех в этой роли? Короче: почему у нас есть теперь спрос на религию?

Я отвечаю словами г. Луначарского: «тоска жива в человеке». Т.-е., я хочу сказать: в *современном* русском человеке. «Жива» и очень сильна. Об'ясняется это крупными событиями, пережитыми Россией в течение последних лет. Под влиянием этих событий у многих и многих «интеллигентов» исчезла вера в близкое торжество более или менее передового общественного идеала. А это уже известное дело: когда у людей пропадает вера в торжество общественного идеала, тогда у них выступают на первый план «заботы» о своей собственной драгоценной личности. К числу таких «забот» относится «забота» о том, что станет с этой личностью после того, как умрет ее «земная оболочка». На этот вопрос наука с ее, как выражается г. Луначарский, энергетическими уравнениями дает довольно неутешительный ответ: она грозит личным небытием. Поэтому хорошие господа, заботящиеся о своей драгоценной личности, не то что покидают точку зрения науки,—это теперь не принято у хороших господ,—а заводят двойную бухгалтерию. Они говорят: «Иное дело—знание, а иное дело—вера, иное дело—наука, а иное дело—религия. Наука не ручается мне за мое личное бессмертие, а религия гарантирует мне его. Да здравствует религия!» Так рассуждает, например, г. Мережковский, религиозные искания которого мне придется рассмотреть в следующей статье. «Религия» г. Мережковского насквозь пропитана самым непримиримым индивидуализмом. К чести г. Луначарского надо сказать, что он свободен от крайностей этого индивидуализма. Правда, он, сам того не замечая, очень нередко говорит в его тоне. Для примера укажу на то выдвинутое им,—теоретически крайне странное,—соображение, что мы «не находим ничего общего между законами физического мира и нашими истинами и идеалами». Нелепое с теоретической стороны, соображение это имеет смысл

лишь в той мере, в какой оно служит выражением раздвоенности, всегда свойственной человеку, утратившему веру в общественный идеал и целиком ушедшему в заботу о своей собственной драгоценной персоне. Но, говоря таким тоном, г. А. Луначарский делает уступку господствующему настроению. Без этой уступки он не мог бы и приспособиться к нему. А сделав ее, он немедленно дает читателю понять, что он, г. Луначарский, в качестве «истинного социалиста», глубоко проник в сущность отношений отдельного лица и вида, для него реальность—вид, человечество, а отдельное лицо—лишь частное выражение этой сущности [1]). На этой мысли основана его «религия» и его проповедь любви. «Индивид кончает смертью,—говорит он.—Но именно этому факту отвечает другое выработанное в борьбе приспособление: размножение, связанное с любовью. Это выводит живой организм за пределы узко-индивидуального существования, это выражается в наличности в нем сначала сверх-индивидуальных инстинктов, а потом в видовом самосознании, любви к виду» [2]). Та же цель борьбы с крайностями унывающего индивидуализма заставляет его распространяться о сотрудничестве, как основе сверх-индивидуальной жизни: «Общество есть сотрудничество, целое, обнимающее индивиды и группы и раскрывающее в области познания и техники горизонты, совершенно недоступные отдельному индивиду... Социализм идет в направлении развития мира, которое путем борьбы и отбора создает все более сложные и мощные высшие единицы» [3]). Все «красочные» пророчества г. Луначарского имеют целью врачевание нравственных язв заболевшего тоской всероссийского «интеллигента». И этим характеризуется его религиозное искание. Наш пророк охотно говорит о пролетариате, о пролетарской точке зрения, о пролетарской борьбе и т. п. Но с пролетариатом, как таковым, с пролетариатом für sich, с рабочим классом, достигшим самосознания, г. Луначарский не имеет ничего «общего». Он — типичный российский «интеллигент» из наиболее впечатлительных, наиболее поверхностных и потому наименее устойчивых. Этими особенностями его, как умственного типа, об'ясняются все его метаморфозы, наивно принимаемые им за движение вперед. Если он вздумал нарядить социализм в религиозную одежду и даже сочинил забавный акафист богу-человечеству, то это произошло единственно потому, что приунывшая российская «интеллигенция» ударилась в религию. И Киреевский употребил когда-то выражение: душегрейка новейшего

[1]) «Религия и социализм», стр. 45.

[2]) «Очерки по философии марксизма», стр. 151.

[3]) Там же, стр. 151—152.

уныния. Над этим выражением много смеялись. Но смешные явления заслуживают смешных названий. Когда я прочитал книгу «Религия и социализм», я сказал себе: г. Луначарский шьет душегрейку новейшего уныния. И я до сих пор думаю, что меня не обмануло это мое первое впечатление.

Теперь обратим внимание на другую сторону того же самого дела. Она, как и та, которую мы только что рассмотрели, весьма поучительна.

Заканчивая свою статью «Атеизм», г. А. Луначарский пишет: «Сбросим ветхий плащ серого материализма. Если наши материалисты бодры и активны... то ведь это *вопреки* их материализму, а не в силу его. Так было и с их настоящими учителями-энциклопедистами. Но буржуазным разрушительным путем был материализм, как резкая антитеза вредному мистицизму старого режима. Пролетариату нужен гармонический синтез, подымающий обе противоположности, претворяющий их в себе и уничтожающий их. Этого синтеза мы все посильно ищем. Может быть, мы заблуждаемся, но ищем радостно и прилежно; сердитые окрики заслуженных ветеранов-капралов нас не остановят:

Да, были люди в наше время,
Не то, что нынешнее племя,
Богатыри,—не вы—

ворчат капралы. «Дяденька, те умерли, а нам жить надо своим умом». Капралы командуют:

Дружно, детки, все за раз:
Буки аз, буки аз.

«Дяденька, да что же все зады твердить? Пора перейти хоть к складам» [1]).

Это написано бойко и весело, но, к сожалению, не умно. Allegro, ma non allegro con spirito. Не умно по той весьма простой причине, что обнаруживает полное непонимание г. Луначарским своей роли в русской социалистической литературе. Он предается своим измышлениям под предлогом движения вперед и во имя дальнейшего развития основных идей марксизма. Но я уже показал, что его отношение к религии прямо противоположно отношению к ней Маркса и Энгельса. Теперь я прибавлю, что, выкраивая религиозный костюм для социализма, он, как раз, пятится назад, возвращаясь к тому взгляду на вопрос о религии, кото-

[1]) Там же, стр. 160—161.

рого держалось огромное большинство социалистов-утопистов. Возьмем хоть Францию. Сэн-Симон и его последователи проповедуют там «новое христианство». Кабэ измышляет «*истинное* христианство». Фурье гремит против иррелигиозного духа людей нового времени («esprit irréligieux des modernes») [1]). Луи Блан твердо держится деизма. Пьер Леру возмущается людьми, думающими, что песенка религии окончательно спета и с пафосом восклицает: «Я—*верующий*. Пусть я родился в эпоху скептицизма; я был до такой степени верующим по своей природе, что я собрал (таково, по крайней мере, мое убеждение) верование человечества в то время, когда верование это находилось в скрытом состоянии, когда человечество казалось неверующим ни во что; и я имею претензию возвратить ему эту веру». Тот же Леру гордо заявляет, что он пришел в мир не затем, чтобы обнаружить литературный талант, а затем, «чтобы найти самую полезную истину—религиозную истину (mais pour trouver la vérité la plus utile—la vérité réligieuse)» [2]). Мы видим отсюда, что наш русский пророк имел очень много предшественников во Франции. Или обратимся к Германии. Кто не знает, как любил заигрывать с религией Вильгельм Вейтлинг? Кто из нас, марксистов, не помнит полемики Маркса с переселившимся в Нью-Йорк пророком «новой религии» Германом Криге? У кого не осталась в памяти сделанная Энгельсом юмористическая характеристика пророка Альбрехта (подвизавшегося в начале 40-х годов) и пророка Георга Кульмана из Гольштейна, опубликовавшего в 1845 г. на немецком языке в Женеве книгу: «*Новый мир или царство Божие на земле. Благовещение*». Видите, сколько пророков! Мы, русские, очень отстали в этом отношении от Германии и если начинаем немного поправляться теперь, то единственно благодаря г. А. Луначарскому и его единомышленникам. Но что всего интереснее в этой исторической справке для меня,—как для человека, весьма склонного носить так называемый г. Луначарским ветхий плащ серого материализма,—так это тот факт, что некоторые утопические социалисты Германии умели смотреть на материализм с таким же великолепным презрением, с каким

---

[1]) В одной из рукописей, напечатанных после смерти Фурье, читаем: «Tous les travers de l'esprit humain se rattachent à une cause primordiale: c'est l'irréligion, le défaut de concordance avec Dieu, d'étude de ses attributions et révélations». (Все промахи человеческого ума связаны с одной первоначальной причиной—иррелигиозностью, отсутствием согласованности с Богом, изучения его свойств и откровений.) Цитировано у *H. Bourgin*, Fourier, Paris 1905, p. 272.

[2]) См. «Oeuvres» de *Pierre Leroux* (1825—1850), t. I, Paris 1850, Avertissement, p. XI. См. также стр. 4, 15, 41 и 44 текста.

смотрит на него российский эмпириомонист и пророк «пятой религии» г. Луначарский. Мы уже слышали от этого последнего, что «если наши материалисты бодры и активны, то ведь это *вопреки* их материализму, а не в силу его». Теперь послушайте, что вещал миру утопист Карл Грюн в лето от Рождества Христова 1845-е: «Материалист, делающийся социалистом, совершает страшную непоследовательность; к счастью, человек всегда лучше своей системы» («Ein Materialist, der Socialist wird, begeht eine furchtbare Inkonsequenz; glücklicherweise ist der Mensch immer mehr werth, als sein System») [1]). Опоздали, страшно опоздали вы, блаженный Анатолие, со своими презрительными приговорами, со своими возвышенными пророчествами и со своим «гармоническим синтезом»!

Но я все-таки весьма благодарен вам, отче святой, за то, что вы, пообещав нам религию без бога, не удержались и придумали «Бога» — человечество, сочинив подходящий акафист для его прославления. Этим вы подтвердили, разумеется, нимало этого не желая, ту мою мысль, что представления, свойственные религии, всегда имеют анимистический характер. Ваша религия есть не более как модная игра. Но и ей не чужда логика, свойственная всем вообще религиям: люди, предающиеся этой игре, невольно заговаривают языком анимистов, несмотря на то, что не имеют свойственных анимистам верований. Логика религии обязывает!

в) «Исповедь» М. Горького, как проповедь «новой религии»

М. Горький—замечательный и яркий художник. Но даже гениальные художники нередко совершенно беспомощны в области теории. За примерами ходить не далеко: Гоголь, Достоевский, Толстой, эти гиганты в области художественного творчества, обнаруживают детскую слабость каждый раз, когда берутся за тот или другой отвлеченный вопрос. Белинский говаривал, что у художников ум уходит в талант. Не много найдется исключений из этого общего правила. Во всяком случае, М. Горький не принадлежит к числу таких исключений. У него тоже ум ушел

---

[1]) *Karl Grün*, Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien, Darmstadt 1845, S. 392. Это тот самый Карл Грюн, о котором говорится в следующих строках Маркса: «Во время долгих, часто продолжавшихся по целым ночам споров, я к большому вреду для Прудона заразил его гегельянизмом... После моего изгнания из Парижа начатое мною продолжал Карл Грюн. В качестве представителя немецкой философии, он имел предо мною то преимущество, что и сам не понимал в ней ровно ничего». (См. «К. Маркс о Прудоне» в приложении к «Нищете философии» Перевод, под моей редакцией, В. И. Засулич. СПБ. 1906 стр. XIX). Это был, как видите, вполне достойный предшественник г. Луначарского.

в талант. Поэтому и неудачны те его произведения, в которых силен публицистический элемент, например, очерки американской жизни и роман «Мать». Очень плохую услугу оказывают ему люди, побуждающие его выступать в ролях мыслителя и проповедника; он не создан для таких ролей. Новым доказательством этого служит его «Исповедь».

В ней есть чудные страницы, продиктованные поэтическим сознанием единства человека с природой. В таких страницах громко слышатся гетевские мотивы. Но эти чудные страницы не мешают повести «Исповедь» быть в последнем счете очень неудачной. М. Горький, который в романе «Мать» взял на себя роль проповедника социализма, выступает в этой повести в качестве проповедника «пятой религии» г. А. Луначарского. И это обстоятельство портит все дело: благодаря ему, «Исповедь» оказывается непомерно длинной, выдуманной, и, местами, прямо скучной. Герои,—послушник Матвей, от лица которого ведется рассказ, странник Иона, заводский учитель Михайло,—говорят весьма несообразные вещи. Этого нельзя было бы поставить М. Горькому в вину, если бы он относился к ним, как художник, но он относился к ним, как проповедник, пользующийся ими для выражения своих собственных мыслей. Поэтому читатель не может не относить на счет М. Горького то, что говорят эти его герои. А так как они заговариваются, то их речи вызывают досадное чувство, заставляя вспоминать мораль той басни Крылова, в которой рассказывается, как

Зубастой щуке в мысль пришло
За кошачье приняться ремесло...

Но в мой план не входит разбор повести «Исповедь». Говоря о ней, я буду иметь дело с М. Горьким не как с художником, а как с религиозным проповедником. Он проповедует то же, что и г. Луначарский. Но он меньше знает (этим я не хочу сказать, что г. Луначарский знает много); он наивнее (этим я не хочу сказать, что г. Луначарский лишен наивности); он менее знаком с современной социалистической теорией (это отнюдь не значит, что г. Луначарский хорошо знаком с нею). Поэтому его попытка облечь социализм в ризу религиозности оказывается еще более неудачной. Заводский слесарь Петр Ягих замечает в его повести, обращаясь к своему племяннику Михайле:

«— Ты, Мишка, нахватался церковных мыслей, как огурцов с чужого огорода наворовал, и смущаешь людей!» [1]).

[1]) «Исповедь» *М. Горького*, стр. 163 берлинского издания, к которому и относятся все мои ссылки.

Само собою разумеется, что я даже в шутку не повторю здесь слова: «воровство». Оно было бы безусловно неуместно. Но я должен сознаться, что религиозные мысли М. Горького производят впечатление именно огурцов с чужого огорода, выросших совсем не на той почве, на которой растут и зреют идеи современного социализма. М. Горький хочет дать нам философию религии, а на самом деле дает... только понятие о том, как плохо известна ему эта философия.

Наиболее сведущий из выводимых им богоискателей, Михайло, говорит для назидания Матвея: «У рабов никогда не было бога, они обоготворяли человеческий закон, извне внушенный им, и во-веки не будет бога у рабов, ибо он возникает в пламени сладкого сознания духовного родства каждого со всеми!» [1]). Это фактически неверно. Бог возникает, как мы уже видели в первой статье, вовсе не в пламени сладкого сознания духовного родства каждого со всеми. Он возникает тогда, когда данный кровный союз доходит до представления о своей тесной связи с данным духом. Мало-по-малу члены этого союза начинают относиться к этому духу с любовью и уважением, т.-е. начинают приурочивать к нему те общественные чувства, которые вызываются и упрочиваются у них совместной борьбой за существование. Теперь уже можно с уверенностью сказать, что чувства эти возникают гораздо раньше, нежели появляются боги. Потому-то и ясна ошибка тех, которые, подобно Горькому, именуют *религиозным* всякое *общественное* чувство. Что же касается рабов, то их богами были боги тех племен, к которым они принадлежали, если только рабы не усваивали религии своих господ. Вот что хочется прежде всего возразить М. Горькому, говорящему устами своего Михайлы, очистив его фразу от того божественного елея, которым она в изобилии смазана. Но присмотревшись поближе к очищенной от божественного елея фразе, я вижу, что ее, по известному выражению, «надлежит понимать духовно». Бог Михайлы не есть один из тех многочисленных богов, которым поклонялись или поклоняются дикари, или варвары, или цивилизованные народы. Это бог будущего, тот бог, который, по убеждению Горького, будет «построен» [2]) достигшим своего самосознания пролетариатом в сотрудничестве со всем народом [3]). Если это так, то

---

[1]) «Исповедь», стр. 164.

[2]) Чрезвычайно характерное для нынешних наших богоискателей выражение: они именно «строят» бога с заранее обдуманным намерением, как архитектор строит дом, сарай или вокзал железной дороги.

[3]) «—Богостроитель,—говорит М. Горький устами своего старца Ионы (Иегудиила тож):—это суть народушко! Неисчислимый, мировой народ; великомученик

само собою понятно, что такого бога никогда не было и «во веки веков не будет» не только у рабов, но и у всех тех, которые не обратятся в веру, сочиненную блаженным Анатолием. Это—святая истина. Но как бы густо ни смазывал божественным елеем эту святую истину М. Горький, она все-таки будет тоща, как самая тощая из тощих коров, некогда приснившихся египетскому фараону. Она не внесет ровнехонько ничего нового ни в наше миросозерцание, ни в наше понимание психологии пролетариата.

Впрочем, погодите! Сказав, что бог Михайлы не есть один из тех многочисленных богов, которым поклонялись или поклоняются племена и народы на различных стадиях своего культурного развития, я опять (и опять, поверьте, совсем не по своей вине) не вполне точно передал мысль М. Горького. В конце его повести оказывается, что «богостроитель-народушко» есть не народушко более или менее отдаленного будущего, а народушко настоящего, представляемый толпой богомольцев, шествующей в религиозном экстазе за иконой богородицы. И этот «народушко» нынешнего времени совершает даже чудо исцеления расслабленной, вследствие чего послушник Матвей обращается к нему с молитвой.

«— Ты еси мой бог и творец всех богов, соткавший их из красот духа своего в труде и мятеже исканий твоих!» и т. д. [1]).

велий, чем все церковью прославленные—сей бо еси бог, творяй чудеса! Народушко бессмертный, его же духу верую, его силу исповедую; он есть начало жизни единое и несомненное, он отец всех богов, бывших и будущих!» (Стр. 140.) Г. А. Луначарский, написавший толкователь к повести «Исповедь» (см. его статью о XXIII сборнике «Знания» во 2-й книге сб. «Литературной распад»), опасаясь, как бы читатель не заподозрил М. Горького «в с.-р-стве», спешит предупредить такое подозрение. Он уверяет: «Отнюдь не примыкая к мутной путанице эс-эрства, мы можем и должны стоять на той точке зрения, что влияние пролетариата на народные массы—не пустой звук, а явление первейшей важности. Его-то и изображает Горький в «Исповеди». Засиял свет во тьме. Свет этот разливается по деревням, где еще сильна «власть тьмы», вокруг всякого города, всякого завода» («Лит. расп.», стр. 92). Теперь мы понимаем. Тут получается нечто вроде пресловутой «диктатуры пролетариата и крестьянства» в применении к религиозному творчеству. Г. Луначарский так прямо и говорит: «Та политическая гегемония, то революционное сотрудничество, программу которых в общих чертах указал, а возможность доказал даже такой в глазах многих «узкий ортодокс», как Каутский,—несомненно, будут иметь параллелью своей влияние пролетарской идеологии на мелкую буржуазию» (там же, стр. 91). Ну, вот и прекрасно! После этого всякий понимает, что, говоря о «народушке», старец Иона нимало не отклоняется от тактики г. А. Луначарского и его единомышленников. Всякий, вероятно, видит также и то, что повесть «Исповедь» написана не без влияния оной тактики.

[1]) «Исповедь», стр. 194.

Оказывается, что Михайло был неправ, когда говорил, «улыбаясь»: «бог еще не создан». И также неправ он был, когда «упрямо» твердил:

« — Бог, о котором я говорю, был, когда люди единодушно творили его из вещества своей мысли, дабы осветить тьму бытия; но когда народ разбился на рабов и владык, на части и куски, когда он разорвал свою мысль и волю—бог погиб, бог разрушился!» [1]).

Говорю прямо: я ни за что не догадался бы, как выйти из всех этих противоречий, если бы не толкователь. В толкователе г. Луначарский раз'ясняет то, что остается неясным в самой повести.

«Мощь коллектива, красота экстаза коллективной жизни, чудотворящая сила коллектива,—читаем мы в толкователе,—вот то, во что верит автор, вот то, к чему зовет он. Но не сказал ли он сам, что народ разрознен и подавлен сейчас? Не сказал ли он, что коллективизма можно искать лишь в народе новорожденном, на заводе?—Да, только тут, только в собирании коллектива классового, в медленном строении общепролетарской организации—настоящая работа по преображению людей в человечество, хотя тоже подготовительная работа. Это не значит, чтобы порывами, моментами не вспыхивало коллективное настроение, чтобы иногда и случайно не сливались кое-где человеческие массы в единоволющее целое. И вот как символ грядущего, как бледный прообраз,—бледный по сравнению с грядущим, но яркий по сравнению с окружающим,—дает Горький свое чудо» [2]).

Очень хорошо. Чудо исцеления расслабленной есть символ грядущего. Но вот в чем дело. Если те моменты, когда «вспыхивает коллективное настроение» и когда человеческие массы «сливаются в единоволющее целое», должны быть признаны моментами рождения бога, «творящего чудеса», то приходится сказать, что бог, которому, по словам Михайлы, только еще предстоит родиться, рождался бесчисленное множество раз на самых различных стадиях культурного развития. И не только рождался, но и рождается каждый раз, когда глубоко верующая толпа участвует в религиозных процессиях. Я никогда не был в Лурде, но мне сдается, что если бы я попал туда, хотя бы на непродолжительное время, то я сподобился бы собственными глазами увидеть, может быть, даже не один «символ грядущего», совершенно подобный тому, который изображен в повести Горького. А это значит, что в этом символе нет ничего

---

[1]) «Исповедь», стр. 162.

[2]) «Лит. распад», кн. 2, стр. 96, 97.

символического. Мало того. «Человеческие массы» сливаются в «единоволюющее целое» не только при совершении религиозных обрядов. Они сливаются в него также, например, в военных танцах: Стэнлей дает превосходное описание одного из таких танцев, виденных им во внутренней Африке. Понадобилось бы много доброй воли для того, чтобы открыть в подобных проявлениях коллективной жизни прообраз будущего религиозного творчества. Я не знаю, чувствует ли это М. Горький? Повидимому, нет. Но г. А. Луначарский сознает, что дело здесь обстоит не совсем ладно, и пытается его поправить. Важны тут именно наличность *общего* настроения, *общей* воли,—уверяет он в своем толкователе.—Коллектив, правда, создан здесь искусственно, и сила его фетишизируется в умах участников, но он все же создан, и сила налицо. Дело не в том, чтобы *отрицать* начисто, априорно, а в том, чтобы понимать и оценивать» [1]). Это так. Дело, конечно, не в том, чтобы отрицать «начисто» и «априори», а в том, чтобы оценивать и понимать. Но хорошо ли понимает и оценивает сам г. А. Луначарский то, что сказано в его толкователе? Я боюсь, что—плохо. Что сознательный пролетариат, осуществляя свою великую историческую задачу, много раз проявит свое «общее настроение» и свою «общую волю», это ясно без всяких пояснений. Но ровно ниоткуда не следует, что это «его общее настроение» и эта его «общая воля» будут иметь религиозный характер. Г. Луначарскому поверят в этом случае только те, которые удовлетворятся «этимологическим фокусом», сводящимся к отождествлению слова «религия» со словом «связь». Но мы уже видели, как относился к этому фокусу один из основателей научного социализма, и потому нас не собьет с толку г. Луначарский, повторяющий этот фокус во имя Маркса. Далее, справедливо то, что в интересующем нас случае «сила коллектива фетишизируется в умах участников», но весь вопрос в том, всегда ли это так будет. А. Луначарский и М. Горький хотели бы, чтобы это так было всегда. Видя, что старые фетиши частью отжили, частью отживают свой век, они задумали превратить в фетиш само человечество, налагая на него с той целью штемпель божественности. Они воображают при этом, что руководствуются своей любовью к человечеству. Но это—простое и даже забавное недоразумение. Они начинают с того, что признают бога фикцией, а кончают тем, что признают человечество богом. Но, ведь человечество—не фикция. Зачем же называть его богом? И почему же для человечества будет лестно, если его отождествят с одной

[1]) Там же, стр. 97.

из его собственных фикций? Нет, как хотите, а я послушнику Матвею и старцу Иегудиилу предпочитаю Ф. Энгельса, который говорил:

«Нам нет надобности апеллировать к абстракции бога, чтобы понять величие человека; нам нет надобности в том обходном пути, идя по которому мы должны были бы сначала наложить на человека печать бога для того, чтобы проникнуться уважением к человеку».

Энгельс хвалит Гёте за то, что он неохотно прибегает к божеству и даже избегает этого слова: «величие Гёте состоит именно в этой человечности, в этой эмансипации искусства от цепей религии» [1]). Как хорошо было бы, если бы изучение марксизма помогло М. Горькому понять величие Гёте с этой его стороны!

Но, пока что, мне приходится разбирать промахи, наделанные Горьким, уверовавшим в величие г. А. Луначарского.

Вот другой промах, не уступающий первому. Странник Иона—он же Иегудиил—кричит («громко говорит,—как бы споря»):

«— Не́ бессилием людей создан бог, нет, но от избытка сил, и не вне нас живет он, брате, но внутри! Извлекли же его изнутри нас в испуге пред вопросами духа и поставили над нами, желая умерить гордость нашу, всегда несогласную с ограничениями волю нашу. Говорю: силу обратили в слабость, задержав насильно рост ее! Образы совершенства поспешно делаются, это—вред нам и горе. Но люди делятся на два племени, одни—вечные богостроители, другие—навсегда рабы пленного стремления ко власти над первыми и надо всею землей. Захватили они эту власть и ею утверждают бытие бога вне человека, бога—врага людей, судии и господина земли. Исказили они лицо души Христа, отвергли его заповеди, ибо Христос живой—против их, против власти человека над ближним своим!» [2]).

Это, поистине, удивительная философия истории! Согласно ей, люди делятся на два племени, одно из которых «вечно» занимается богостроительством, а другое—«всегда» стремится подчинить себе вечных богостроителей. Этими взаимными отношениями «племен» и об'ясняется будто бы происхождение понятия о боге, существующем вне человека. Это—опять фактически неверно. Понятие о боге, существующем вне человека, обязано своим происхождением не разделению людей на «племена» или классы, а первобытному анимизму. Неверно поэтому и то, что

---

[1]) «Ges. Schrift.», I, S. 487.

[2]) «Исповедь», стр. 139.

Бог «создан от избытка сил». Наконец, ни на чем не основано то мнение, что учение «Христа направлялось против власти человека над ближним своим». Правда, нам до крайности трудно судить о том, каково было это учение в своем первоначальном виде, но именно поэтому мы должны обращаться с ним осторожно и не вкладывать в него свои собственные стремления. Во всяком случае, мы не должны забывать слова: «царство мое не от мира сего». Что же касается первых христиан, то едва ли не самый выдающийся из них писал: «рабы, повинуйтесь господам своим!» Зачем же искажать историческую истину? Делая эти возражения М. Горькому, я вспоминаю о толкователе (очень удобная вещь—этот толкователь! Его всегда надо иметь под рукой при чтении «Исповеди») и нахожу в нем вот эти слова: «Герой «Исповеди»—не социал-демократ и не рабочий, а полу-крестьянин. Это следует хорошенько заметить» [1]). Эти слова относятся, собственно, к послушнику Матвею. Но они так хорошо «замечены» мною, что я не прочь был бы применить их и к старцу Ионе—Иегудиилу, наговорившему пустяков о боге, о Христе и о двух вечных «племенах» людей. Как знать? Может быть, он говорит пустяки единственно потому, что он не социал-демократ, не рабочий, а «полу»-что-нибудь другое? Но мое сомнение решительно устраняется самим г. А. Луначарским, который, как-раз по поводу встречи героя «Исповеди» с Ионой, говорит в своем толкователе (повторяю: не расставайтесь вы с толкователем при чтении «Исповеди»!) «Идейная сила и совершенная новизна повести Горького заключается именно в грандиозной картине: измученный народ, в лице своего ходока, своего искателя, лицом к лицу сталкивается с «новой верой», с истиной, которую несет миру пролетариат» [2]). Если это так, если старец Иона излагает измученному Матвею истину, которую несет миру пролетариат, то тут мы должны быть строги; тут мы не имеем права принимать во внимание смягчающее обстоятельство вроде того, что Иона не рабочий, а «полу»-неизвестно что, и тут мы должны требовать от М. Горького, «создавшего» Иону, новой истины во всей ее полноте. Но я уже сказал, что великий художник Горький—плохой мыслитель и неудачный проповедник новой истины. В этом все дело.

Буду откровенен до конца: с таким большим художником, как М. Горький, критика обязана говорить «напрямик, без изгиба». М. Горький сам крайне плохо переварил ту истину, которую несет миру про-

---

[1]) «Лит. распад», II, стр. 90.

[2]) Там же, стр. 91.

летариат. Этим об'ясняются многие его литературные промахи. Если бы он хорошо переварил названную истину, то его американские очерки были бы написаны совершенно в другом духе: их автор не выступал бы перед нами в виде народника, проклинающего пришествие капитализма. Если бы он хорошо переварил эту истину, то те герои, которым он поручает вещать ее, не говорили бы двусмысленного вздора при каждом удобном и неудобном случае. Наконец,—и это самое главное,—если бы он хорошо переварил эту истину, то он ясно увидел бы, что в настоящее время нет ни теоретической, ни практической надобности разогревать старую ошибку Фейербаха и налагать штемпель религии на такие отношения людей между собою, на такие их чувства, настроения и стремления, в которых нет ровно ничего религиозного. Тогда он и сам не сделал бы огромной ошибки, носящей название: «Исповедь». Но... мало ли что было бы, если бы было то, чего нет. «Зубастой щуке в мысль пришло за кошачье приняться ремесло». Горький захотел быть учителем, между тем как он сам еще далеко не доучился. Парень Федюк говорит Матвею, провожая его ночью: «Все говорят одно—не годится такая жизнь! Стесняет. Покуда я этого не слыхал—жил спокойно. А теперь—вижу, ростом я не вырос, а приходится голову нагибать, значит, верно—стесняет!» [1]). Прибавьте к этому несколько фраз о том, что на земле должна царствовать правда, что человек не должен господствовать над человеком и что поэтому пролетариат должен бороться с буржуазией,— и вы исчерпаете все социалистическое миросозерцание М. Горького. Я категорически утверждаю, что ничего, кроме этого, не сказал он в своем романе «Мать», где он выступил в роли проповедника социализма, тогда еще не облеченного им в поповский подрясник. Но этого слишком недостаточно для того, чтобы быть социалистом, застрахованным от утопий доброго старого времени. Потому-то Горький и не устоял перед самой несообразной из этих утопий: перед утопий нового бога, сочиненного г. А. Луначарским для исправления, назидания и ободрения затосковавших «интеллигентов».

Но вернемся к «Исповеди». В ней есть одно место, очень интересное в смысле психологии нынешнего нашего *богосочинительства*. Матвей рассказывает, как повлияла на него встреча с Михайлой, утверждавшим, что человеку все нужно знать.

«— И вот углубился я в чтение, целыми днями читал. Трудно мне и досадно: книги со мной не спорят, они просто знать меня не хотят.

[1]) «Исповедь», стр. 183.

Одна книга замучила — говорилось в ней о развитии мира и человеческой жизни. Против библии было написано. Все очень просто, понятно и необходимо, но нет мне места в этой простоте, встает вокруг меня ряд разных сил, а я среди них, как мышь в западне. Читал я ее раза два, читаю и молчу, желая сам найти в ней прореху, через которую мог бы я вылезти на свободу. Но не нахожу» [1]).

Мы уже знаем, благодаря толкователю, что герой «Исповеди»—не социал-демократ и не рабочий, а полу-крестьянин, и что это следует «хорошенько заметить». Но здесь дело вовсе не в «полу-крестьянстве» Матвея. Теоретическое затруднение, поставившее втупик «полу-крестьянина» Матвея, едва ли не в полной мере испытывается и его учителем, Михайлой, которого, кажется, надо признать социал-демократом... на религиозной подкладке.

«— Спрашиваю учителя моего:

— Как же так? Где же человек?

— Мне—говорит он—тоже кажется, что это неверно, а в чем ошибка—об'яснить не могу! Однако—как догадка о плане мира—это очень красиво!» [2]).

Как видно, книга была материалистическая, и она вызвала в Матвее тот самый вопрос, по поводу которого было пролито много чернил во время споров марксистов с суб'ективистами: вопросу о том, как согласить понятие об естественной необходимости с понятием о человеческой активности. Известно, что суб'ективисты не умели решить этот вопрос и бились в нем, подобно Матвею, как мышь в западне. Они, опять-таки подобно Матвею, спрашивали марксистов: «Где же человек?» Марксисты отвечали им, указывая на данное еще Гегелем и усвоенное Марксом и Энгельсом [3]) решение этого вопроса. Решение это не удовлетворяло суб'ективистов. Это было понятно само собою. Но дело осложнилось тем, что между самими марксистами правильно понять это решение способны были только те, которые стояли на точке зрения новейшего диалектического материализма. Те же, которые склонялись к учению Канта,—таких был тогда, к нашему стыду, не мало,—или вообще отличались беззаботностью насчет философии, лишены были всякой теоретической возможности согласить понятие о свободе с понятием о необходимости.

---

[1]) «Исповедь», стр. 161.

[2]) «Исповедь», стр. 161—162.

[3]) См. «Анти-Дюринг», изд. Яковенко, главу: «Свобода и необходимость». Ср. также относящиеся сюда страницы моей книги: «К развитию монистического взгляда на историю» [Сочинения, т. VII].

и потому, раньше или позже, тем или другим путем, возвращались на теоретические позиции суб'ективистов. Таким образом, вопрос этот остался в тумане даже для многих из тех, которые с полной искренностью и без всяких оговорок сочувствовали современному движению сознательного пролетариата. В их числе, как это оказывается теперь, был М. Горький.

Он уже давно интересуется этим вопросом. Еще в его рассказе «Тоска» (1896 г.) безрукий Миша ведет с кутящим купцом Тихоном Павловичем следующий в высшей степени знаменательный разговор:

«— Я был другого взгляда на жизнь и очень беспокоился за себя и за других—как, мол, и что, и какой смысл, и в чем суть, и зачем, и почему... Нынче—наплевать! Проходит жизнь известным порядком, ну, и проходи,—так, значит, надо, и я тут ни при чем. Законы-с; против них невозможно итти... И незачем, потому что даже и тот, кто все знает, ничего не знает. Уж поверьте мне в этом случае—с умнейшими людьми вел по этим делам беседы—со студентами и со многими священнослужителями церкви. Хе-хе!...

— Значит, человеку некуда податься?

— Ни на вершок!—сверкнув глазами, сказал безрукий и, подвинувшись всем корпусом в сторону Тихона Павловича, добавил голосом, сдавленным и строгим.—Законы! Тайные причины и силы—понимаете?— Он поднял кверху брови и многозначительно качнул головой.—Никому ничего не известно... Тьма!—Он с'ежился, вобрав в себя голову, и мельнику представилось, что если б его собеседник имел руки, то он наверное погрозил бы ему пальцем.—И, значит, живи, но не жалуйся и корись! Больше ничего...» [1]).

Когда появился рассказ «Тоска», хотелось и можно было думать, что его автор знает, где находится слабая сторона рассуждений безрукого Миши. После появления «Исповеди» думать так, к сожалению, уже нельзя. Михайло, представляющий в ней, по выражению толкователя, истину, которую несет миру пролетариат, с похвальной откровенностью признается, что он не умеет ответить на вопрос: «Где же человек?», т.-е. разрешить антиномию между естественной необходимостью и человеческой свободой. И напрасно мы стали бы искать в разговорах,—вообще весьма речистых,—действующих лиц повести хоть какого-нибудь намека на решение этого вопроса. Намека нет да и быть не могло. Горький окончательно решил, что если держаться материали-

[1]) *М. Горький*, т. I, Рассказы, СПБ. 1898, стр. 310—311.

стического взгляда на вселенную, то необходимо признать безотрадные выводы Матвея и безрукого Миши насчет человеческой свободы. «Пятая религия» и послужила ему дверью, через которую он спасся от этого безнадежного вывода. Правда, религия эта, взятая сама по себе, как будто не имеет прямого отношения к вопросу о том, как сочетается понятие о свободе с понятием о необходимости. Но с ним самым тесным образом связана та «философия», на которую опирается «пятая религия»; по крайней мере, так говорит г. Луначарский, сочинивший нового бога и написавший толкователь к повести «Исповедь». В своей статье «Атеизм» [1]) он очень пространно уверяет читателя, что будто «серый материализм» не оставляет никакого места для человеческой свободы, между тем как философия «Эмпириомонизма» ставит ее на незыблемые теоретические основания. Вообще, можно с уверенностью сказать, что «пятая религия» могла быть сочинена и принята только такими «марксистами», которые не сумели справиться с главнейшими теоретическими положениями учения Маркса-Энгельса. Это тоже очень «следует хорошенько заметить».

Прибавлю мимоходом, что г. Д. Мережковский отнесся с большим вниманием к разглагольствованиям безрукого Миши и об'явил, что они представляют собою научное ignoramus—не знаем,—спустившееся до босяцкого «дна» [2]). В своей оценке материализма («механического миросозерцания») и вытекающих из него нравственных выводов г. Мережковский близко и трогательно сходится с г. Луначарским. «И это не мешает хорошенько заметить». В нашем современном богосочинительстве есть несколько разновидностей, каждая из которых выражает особое психологическое настроение и особые общественные «искательства». Но всем им, вместе, взятым, свойственна одна общая черта: полное неумение разрешить антиномию между свободой и необходимостью.

Не общественное сознание определяет собой общественное бытие, а наоборот: общественное бытие определяет собою общественное сознание. Общественные движения и общественные настроения причиняются вовсе не теоретическими ошибками тех людей, которые участвуют в этих движениях или испытывают эти настроения. Но раз дано известное общественное движение или,—чтобы выразиться более точно: раз дано известное состояние общества,—и раз дано соответствующее ему общественное настроение, то входит в свои права и теория. Не всякое теоре-

[1]) Статья эта в оглавлении украшенного ею сборника названа: «Атеисты».
[2]) *Д. С. Мережковский*, Грядущий хам, СПБ. 1906, стр. 61.

тическое настроение соответствует данному общественному настроению. Диалектический материализм совсем не годится для богосочинительства. Кто, уступая настроению, господствующему у нашей современной «интеллигенции», принимается за богосочинительство, тот необходимо должен отречься от диалектического материализма и совершить известные теоретические ошибки. А это не всякому дано. Для этого тоже нужны известные предварительные данные, в интересующем нас случае сводящиеся, главным образом, к неспособности преодолеть указанную мною теоретическую трудность.

Пора кончать. Но мне хочется сказать еще два слова о неудачной повести М. Горького.

Михаил поучает в ней Матвея:

«— Началась эта дрянная и недостойная разума человеческого жизнь с того дня, как первая человеческая личность оторвалась от чудотворной силы народа, от массы, матери своей, и сжалась со страха перед одиночеством и бессилием своим в ничтожный и злой комок мелких желаний, комок, который наречен был—«я». Вот это самое «я» и есть злейший враг человека! На дело самозащиты своей и утверждения своего среди земли оно бесполезно убило все силы духа, все великие способности к созданию духовных благ!» [1])

Это заставляет меня еще раз вспомнить полемику Маркса с Германом Криге. Криге писал, проповедуя свою новую религию: «У нас есть дело гораздо лучшее, нежели забота о нашем жалком «я» (Wir haben noch etwas mehr zu thun, als für unser lumpiges Selbst zu sorgen). Маркс отвечал на это тем резким замечанием, что религия Криге, *как и всякая другая,* кончает сервилизмом перед метафизической или даже религиозной фикцией, которой является человечество, отделенное от «я» [2]). Очень советую Михаилу и его творцу—М. Горькому вдуматься в эти слова автора «Капитала».

Вдуматься, право же, стоит! Вопрос об «я», будучи применен ко взаимным отношениям людей, очень нередко разрешается по метафизической формуле «или—или»: *или* «не я» приносится в жертву ради «я» (решения в духе Ницше), *или же* «я» об'является не заслуживающим никакого внимания, ввиду интересов «не я» (решения в духе Криге и Михаила). Диалектическое решение этого вопроса, дающее логическую возможность согласить обе стороны этой антиномии, указано было

---

[1]) «Исповедь», стр. 154.

[2]) «Gesam. Schriften von K. Marx und F. Engels», II, S. 425.

еще Гегелем, у которого оно было заимствовано, между прочим, нашими Герценом и Белинским. Но в том-то и беда, что многие драгоценнейшие приобретения, сделанные западно-европейской мыслью в процессе ее исторического развития, до Маркса и Энгельса включительно, остались неизвестными нашим нынешним богосочинителям. Это—черта, роднящая их с «критиками Маркса». И она утверждает у М. Горького: «Нельзя говорить человеку—стой на сем! но—отсюда иди далее!» Та «формула прогресса», которую усвоили для своего собственного обихода «критики Маркса» и нынешние наши богосочинители, гласит: «Нельзя говорить человеку—стой на сем (на Марксе), но—отсюда иди назад, туда, где находилась человеческая мысль раньше Маркса или даже раньше Гегеля: там предстоит тебе сделать целый ряд блестящих открытий».

Гоголь, Достоевский, Толстой, Горький—все это огромные художественные таланты. И все эти огромные таланты споткнулись о религию, к несказанному вреду для своего художественного творчества. В этом они все похожи друг на друга. Но только в этом. Каждый из них, как и следовало огромному таланту, творил по-своему. Даже и о религию каждый из них споткнулся на свой особый лад. Как же именно споткнулся о нее М. Горький?

Легко сказать: М. Горький сделал такую-то теоретическую ошибку. Нужно еще выяснить, почему его мысль пошла по тому теоретическому пути, на котором ею сделана была эта ошибка. Легко сказать: М. Горький подчинился влиянию такого-то или такого-то богосочинителя, положим—г. А. Луначарского. Нужно еще выяснить то его душевное состояние, которое сделало возможным влияние на него этого богосочинителя. Ведь что такое г. А. Луначарский в сравнении с М. Горьким? Копна сена в сравнении с Монбланом. Почему же Монблан подчинился влиянию копны? Почему наш поэтический «Буревестник» заговорил теперь мистическим языком святоши?

Значение М. Горького в русской литературе заключается в том, что он в ряде поэтических очерков проводил в подходящий исторический момент ту мысль, которую у него же высказывает старуха Изергиль: «Когда человек любит подвиги, он всегда сумеет их сделать и найдет, где это можно. В жизни, знаешь ли ты, всегда есть место подвигам». Но поэтический певец подвигов, с такой силой ударивший по сердцам русских читателей, плохо выяснил себе те исторические условия, при которых предстояло совершать подвиги передовому человеку современной России. В теоретическом отношении он страшно далеко отстал от своего времени, а лучше сказать,—он еще не догнал его. Поэтому

в душе его осталось место для мистицизма. Его удалая Мальва увлекалась житием Алексея—божьего человека. Горький похож на свою Мальву. Восхищаясь красотой подвигов, он непрочь взглянуть на них под углом религии. Это—большая и досадная слабость. И именно благодаря этой большой и досадной слабости маленькая копна могла подчинить своему влиянию высочайшую гору.

Статья третья

Евангелие от декаданса

> «Религиозные вопросы имеют ныне общественное значение. О религиозных интересах, как о таковых, не может быть больше речи. Только теолог может еще думать, что дело идет о религии, как о таковой».
>
> *К. Маркс.*

I

Г. г. Луначарский и Горький провозглашают человека богом на том основании, что другого бога нет и быть не может. Но большинство наших религиозных писателей высказываются против такого pronuntiamento. С особенной страстностью восстает против него г. Д. Мережковский. Он говорит: «Сознательное христианство есть религия бога, который стал человеком; сознательное босячество, антихристианство, есть религия человека, который хочет стать богом. Это последнее, конечно, обман. Ведь исходная точка босячества — «существует *только* человек», нет бога, бог — ничто; и следовательно, «человек — бог» значит: человек—ничто. Мнимое обожествление приводит к действительному уничтожению человека».

Мы сейчас увидим, по какому поводу заговорил г. Мережковский о «сознательном босячестве»; теперь же я ограничусь пока тем замечанием, что г. Мережковский совершенно прав в своем отрицательном отношении к «религии человека, который хочет стать богом» [1]). Как я уже заметил это во второй статье, очень слаба логика тех людей, которые сначала об'являют бога фикцией, а затем признают человека богом: ведь человек не фикция, не вымысел, а реальное существо. Но если г. Мережковский, — а с ним и большинство наших религиозных искателей,—

[1]) См. «Грядущий хам» и т. д., 1906 г., стр. 66.

правильно указывает слабую сторону религии «человекобожества», то это еще не значит, что он сам находит правильную точку зрения в религиозном вопросе. Нет, он ошибается нисколько не меньше А. Луначарского. Но он ошибается на другой лад, и нам нужно определить теперь, в чем заключается главная отличительная черта его собственной ошибки: определение этой черты даст нам возможность понять одно из самых интересных (с точки зрения социальной психологии) явлений в нашем современном богоискательстве.

Г. Д. Мережковский имеет весьма лестное мнение о своем образовании. Он причисляет себя к людям, проникшим до глубины европейской культуры [1]). Это его лестное и скромное мнение о самом себе, разумеется, очень и очень преувеличено: до глубины европейской культуры ему далеко, но во всяком случае надо признать, что он по-своему очень образованный человек. И этот очень образованный человек не принадлежит ни к одной из реакционных или хотя бы только консервативных общественных групп.

Где там! Он, напротив, считает себя сторонником такой революции, перед которой должна побледнеть от ужаса прозаическая и мещанская западная Европа. Тут, конечно, опять есть огромное преувеличение. Мы увидим, что у западной Европы нет решительно никаких оснований бледнеть перед такими революционерами, как г. Мережковский и его религиозные единомышленники. Но все-таки верно то, что г. Мережковский недоволен существующим порядком вещей. Казалось бы, что это обстоятельство должно вызывать симпатию к нему во всех идеологах пролетариата. А между тем, трудно представить себе такого идеолога пролетариата, который отнесся бы к г. Мережковскому иначе, как с негодующим смехом. Почему же это так?

Конечно, не потому, что у нашего автора есть слабость кстати и некстати поминать чорта. Эта слабость очень смешна; но она совершенно безвредна. Дело совсем не в ней. Оно в том, что даже там, где г. Мережковский хочет быть крайним революционером, он обнаруживает такие стремления, которым отнюдь не могут сочувствовать идеологи рабочего класса. И вот эти-то его стремления и выражаются в его религиозном «искательстве».

Теоретические претензии, с которыми г. Мережковский подходит к вопросу о религии, поразительно мало соответствуют тем теоретическим средствам, которые находятся в его распоряжении. Это всего лучше

[1]) См. его статью: «Religion und Revolution» в сборнике «Zar und Revolution», München und Leipzig 1908, S. 161.

видно там, где он критикует, так называемое им, сознательное босячество. Вот посмотрите. Он пишет: «*Человеческий, только человеческий*» разум, отказываясь от единственно возможного утверждения абсолютной свободы и абсолютного бытия человеческой личности — *в боге,* тем самым утверждает абсолютное рабство и абсолютное ничтожество этой личности в мировом порядке, делает ее слепым орудием слепой необходимости — «фортепианною клавишей» или «органным штифтиком», на котором играют законы природы, чтобы, поиграв, уничтожить. Но человек не может примириться с этим уничтожением. И вот, для того, чтобы утвердить, *во что бы то ни стало,* свою абсолютную свободу и абсолютное бытие, он принужден отрицать то, что их отрицает, то-есть мировой порядок, законы естественной необходимости и, наконец, законы собственного разума. Спасая свое человеческое достоинство, человек бежит от разума в безумие, от мирового порядка в «разрушение и хаос» [1]).

Что значит «абсолютная свобода», утвердить которую человек хочет, по словам г. Мережковского, «*во что бы то ни стало*»? И почему человек, лишенный возможности утвердить абсолютную свободу, должен считать себя слепым орудием необходимости? Это неизвестно. Если бы г. Мережковскому в самом деле удалось проникнуть до глубины европейской культуры, то он выказал бы гораздо больше осторожности в обращении с понятиями «свобода», «необходимость». В самом деле, еще Шеллинг говорил, что если бы данный индивидуум был безусловно свободен, то все остальные люди были бы безусловно несвободны, и свобода была бы невозможна. В применении к истории это значит, — как это выяснил тот же Шеллинг в другом своем сочинении, — что *свободная* (сознательная) деятельность человека предполагает *необходимость,* как основу человеческих поступков. Короче, по Шеллингу, наша *свобода* не есть пустое слово только в том случае, если действия наших ближних *необходимы.* А это значит, что европейская «культура», в лице своих глубочайших мыслителей, уже разрешила ту антиномию, которую выдвигает теперь г. Мережковский в своей критике «сознательного босячества». И она сделала это не сегодня, не вчера, а более ста лет тому назад. Это обстоятельство уже дает нам полную возможность судить о том, как огромно несоответствие между теоретическими претензиями г. Мережковского и теми теоретическими средствами, которые находятся в его распоряжении: наш, будто бы глубоко культурный, автор отстал от философской мысли культурной Европы более, чем на целое столетие. Это как нельзя более комично!

[1]) «Грядущий хам», стр. 59. Курсив в подлиннике.

II

По словам г. Мережковского, общая метафизическая исходная точка интеллигента и босяка сводится к механическому миросозерцанию, т.-е. к «утверждению, как единственно реального, того мирового порядка, который отрицает абсолютную свободу и абсолютное бытие человеческой личности в боге, и который делает из человека «фортепианную клавишу» или «органный штифтик» слепых сил природы». В подтверждение этого он ссылается на уже цитированные мною (во второй статье) рассуждения одного из босяков Горького: «Существуют законы и силы. Как можно им противиться, ежели у нас все орудия в уме нашем, а он тоже подлежит законам и силам? Очень просто. Значит, живи и не кобенься, а то сейчас разрушит в прах сила». На вопрос своего собеседника: «Значит, человеку некуда податься?» — босяк с несокрушимой уверенностью отвечает: «Ни на вершок! Никому ничего не известно... Тьма!» И этот его ответ представляется г. Мережковскому как две капли воды похожим на тот окончательный вывод, к которому приходит «механическое миросозерцание». Он говорит: «Это ведь и есть научное — ignoramus, не знаем, — спустившееся до босяцкого «дна». И здесь, «на дне», оно будет иметь точно такие же последствия, как там, на интеллигентской поверхности». Но, говоря это, г. Мережковский, разумеется, совершенно бессознательно, показывает не то, что «научное ignoramus» совпадает с рассуждениями босяка, а то, что он сам—босяк в вопросах этого рода.

Люди, трудами которых создавались элементы «механического миросозерцания», т.-е. естествоиспытатели,—очень часто были совершенно беззаботны насчет философии. И поскольку они были беззаботны на ее счет, постольку они совершенно не интересовались вопросами о том, как относится понятие о человеческой свободе к понятию о естественной необходимости. Но поскольку они интересовались философией и поскольку они занимались вопросом о взаимном отношении названных мною понятий, постольку они приходили к выводам, не имеющим ничего общего с разглагольствованиями несчастного горьковского пропойцы. Знаменитое ignoramus, — вернее, ignorabimus — Дюбуа-Реймона, относится к вопросу о том, почему колебания известным образом организованной материи сопровождаются, так называемыми, психическими явлениями. И то обстоятельство, что наука лишена возможности найти ответы на *подобные* вопросы, еще не дает г. Мережковскому ни малейшего

права приписывать ее мыслящим,—т.-е. философски развитым,—представителям нелепое противопоставление «человека» силам природы. Современным естествоиспытателям достаточно было усвоить себе приобретения классического немецкого идеализма,—т.-е. выводы Шеллинга и Гегеля,—чтобы смотреть на такое противопоставление, как на один из самых ярких образчиков самого ребяческого вздора. Уже со времен Бэкона и Декарта естествоиспытатели смотрели на человека, как на возможного господина природы: tantum possumus quantum scimus (столько можем, сколько знаем). И это измерение власти человека над природой об'емом знания ее законов, как небо от земли, далеко от того «*некуда податься*», которое г. Мережковский навязывает науке в качестве ее окончательного вывода. И тот факт, что г. Мережковский мог навязать науке этот смешной вывод, еще раз показывает нам, как велико несоответствие между его теоретическими претензиями и теми теоретическими средствами, которыми он располагает.

Г. Мережковский думает, что всякий сторонник «механического миросозерцания» *должен* смотреть на человека, как на «фортепианную клавишу» или «органный штифтик» слепых сил природы. Это пустяки. Но пустяки тоже являются не без причины. Почему же придумал свои пустяки наш «глубоко культурный» автор? Потому, что он не может отделаться от точки зрения анимизма.

III

С точки зрения анимизма, — достигшего известной степени развития, — человек, как и вся вселенная, есть создание бога или богов. С тех пор, как человек приучается смотреть на бога, как на своего отца, он естественно начинает считать его источником всяких благ. И так как свобода во всех ее разновидностях представляется ему благом, то он и видит в боге источник своей свободы. Поэтому нет ничего удивительного в том, что отрицание бога представляется ему отрицанием свободы. Эта психологическая аберрация вполне естественна на известной стадии умственного развития человечества. Но она все-таки есть не более, как аберрация. Основывать на ней критику механического миросозерцания, значит просто-напросто не понимать ее природы и обнаруживать наивность, совсем не достойную «глубоко культурного» человека.

Г. Мережковский продолжает: «Прежде всего — вывод: нет бога; или вернее: человеку нет никакого дела до бога, между человеком и бо-

гом нет соединения, связи, религии, ибо religio и значит *связь* человека с богом» [1]).

Само собою разумеется, что если нет бога, то между человеком и богом нет другой связи, кроме той, которая существует между человеком и его вымыслом. Но в этом «выводе», как таковом, нет ничего страшного.

Почему же его так боится г. Мережковский? Наш автор отвечает: «Этот догматический позитивизм (потому что у позитивизма есть тоже своя догматика, своя метафизика и даже своя мистика) неизбежно приводит к догматическому материализму: «Брюхо в человеке — главное дело. А как брюхо спокойно, значит, и душа жива, — всякое деяние человеческое от брюха происходит». Утилитарная нравственность — только переходная ступень, на которой нельзя остановиться между старою метафизическою моралью и тем крайним, но неизбежным выводом, который делает Ницше из позитивизма — откровенным *аморализмом,* отрицанием всякой человеческой нравственности. Интеллигент не сделал этого крайнего вывода потому, что был удержан от него бессознательными пережитками метафизического идеализма. Босяка уже ничто не удерживает; и в этом отношении, так же как и во многих других, он опередил интеллигента: босяк — откровенный и почти сознательный аморалист» [2]).

Здесь под догматическим позитивизмом г. Мережковский понимает собственно материализм: ведь известно, что позитивизм новейшего толка (позитивизм Маха, Авенариуса, Петцольда) отрицает механическое об'яснение природы. Поэтому я и могу ограничиться рассмотрением того, в какой мере применима к материализму мысль, заключающаяся в только что приведенных мною строках г. Мережковского. А едва возникает передо мною этот вопрос, мне вспоминаются следующие слова Энгельса, бывшего, как известно, одним из самых замечательных материалистов XIX столетия.

«Под материализмом,—говорит он,—филистер понимает обжорство, пьянство, тщеславие и плотские наслаждения, жадность и скупость, стремление к наживе и биржевые плутни, короче,—все те грязные пороки, которым он сам предается втайне. Идеализм означает у него веру в добродетель, любовь ко всему человечеству и вообще «лучший мир», о котором он кричит перед другими и в который сам начинает веровать разве лишь тогда, когда у него болит с похмелья (голова), или когда он

[1]) Там же, стр. 61.
[2]) Там же, стр. 61—62.

обанкротится, словом, когда ему приходится переживать неприятные последствия «материалистических» излишеств. Любимая поговорка филистера гласит: Что такое человек?—полузверь, полуангел» [1]).

Этими словами Энгельса я хочу сказать совсем не то, что г. Мережковский лишь изредка бывает расположен к идеализму, т.-е. что он лишь изредка верит в добродетель, любит человечество и т. д. Я вполне и охотно верю в его искренность. Но я не могу не видеть того, что свойственный ему взгляд на материализм заимствован именно у того же филистера, о котором говорит Энгельс. И само собой разумеется, что, перейдя от филистера к г. Мережковскому, взгляд этот не сделался основательнее. Г. Мережковский считает себя призванным поведать миру новое религиозное слово. С этой целью он и критикует наши грешные материалистические взгляды. Но беда в том, что в критике этих взглядов он ограничивается повторением очень старых заблуждений.

В данном случае его заблуждения опять тесно связаны с анимизмом. Я показал уже, в первой статье, что на самых ранних ступенях общественного развития нравственные понятия людей независимы от их веры в существование духов. Потом понятия эти мало-по-малу очень крепко срастаются с представлениями о тех духах, которые играют роль богов. И тогда начинает казаться, что нравственность основывается на вере в существование богов, и что с падением этой веры должна пасть и нравственность. Покойный Достоевский был глубоко убежден в этом. Как видно, то же убеждение разделяет и наш автор. Но и тут мы имеем дело с такой психологической аберрацией, которая, будучи вполне понятной, не перестает от этого быть *только* аберрацией, т.-е. нимало не приобретает значения *довода*.

Несомненно, могут встретиться люди, вполне искренно готовые повторить знаменитую фразу: «если бога нет, то все позволено». Но пример таких людей ровно ничего не доказывает. Впрочем, нет, я выражаюсь неточно: пример этот совсем не доказывает того положения, в защиту которого его обыкновенно приводят. Но он довольно убедительно доказывает обратное положение. Дело тут вот в чем.

IV

Если нравственные понятия людей так тесно срастаются с верою в духов, что прекращение этой веры грозит падением нравственности,

[1]) «Людвиг Фейербах», СПБ. 1906, стр. 50.

то в этом заключается *большая общественная опасность.* Общество не может оставаться равнодушным к тому, что судьба его нравственности зависит от судьбы данной фикции. Чтобы выйти из того опасного положения, в котором оно находится, обществу необходимо было бы позаботиться о том, чтобы его члены научились смотреть на требования нравственности, как на *нечто совершенно независимое от каких бы то ни было сверх'естественных существ.* Разумеется, мне могут сказать: но что же такое общество, если не совокупность его членов? И есть ли у общества какая-нибудь возможность отнестись к вопросу о нравственности иначе, чем относятся к нему его члены? Это возражение я охотно признаю правильным: общество в самом деле не может смотреть ни на один вопрос иначе, чем смотрят его члены. Но действительное общество никогда не бывает односоставным: одной его части (группе, сословию, классу) свойственны бывают одни взгляды, другой — другие. И когда возникают в нем такие группы, нравственные понятия которых уже не сочетаются с верой в существование духов, тогда напрасно другие группы, сохранившие в этом отношении старые умственные привычки, обвиняют их в безнравственности. В лице этих групп общество впервые дорастает до таких нравственных понятий, которые умеют держаться на своих собственных ногах и не нуждаются ни в каких посторонних подпорках.

Совершенно справедливо то, что Ницше сделал из «позитивизма» вывод, равносильный отрицанию всякой человеческой нравственности. Но винить в этом надо не «позитивизм» и не материализм, а только самого Ницше. Не мышление определяет собою бытие, а бытие определяет собою мышление. В аморализме Ницше сказалось настроение, свойственное буржуазному обществу времен упадка, и это настроение давало себя чувствовать не только в сочинениях немца Ницше. Возьмем хотя бы сочинение француза Мориса Баррэса. Он так формулирует содержание одного из своих сочинений: «Есть только одна вещь, которую мы знаем и которая действительно существует между всеми предлагаемыми тебе ложными религиями... Эта единственная осязательная действительность есть — я (c'est le moi) [1]), и вселенная есть лишь написанная им, более или менее красивая фреска. Привяжемся же к нашему «я», защитим его от посторонних, от варваров». Это достаточно выразительно. Когда люди приходят в такое настроение, когда

[1]) «Le culte du moi», Examen de trois idéologies par *Maurice Barrès*, Paris 1892, p. 45.

«единственной осязательной действительностью» представляется им их драгоценное «я», тогда они уже являются настоящими аморалистами. И если это их настроение не всегда подсказывает им *безнравственные теоретические выводы,* то это происходит единственно потому, что *безнравственная практика* далеко не всегда нуждается в *безнравственной теории.* Напротив, безнравственная теория нередко может явиться помехой для безнравственной практики. Вот почему люди, безнравственные на практике, часто любят нравственную теорию. Кто написал Анти-Макиавелля? Тот прусский король, который на практике едва ли не усерднее всех других государей придерживался правил, изложенных в книге «Il principe», и вот почему современная буржуазия, при всей своей невольной симпатии к Ницше, всегда будет считать признаком хорошего тона отрицание его аморализма. Ницше высказывает то, что делается в современном буржуазном обществе, но в чем неудобно признаваться. Поэтому современное общество не может отнестись к нему иначе, как *с полупризнанием.* Но как бы там ни было, Ницше есть продукт известных *общественных* условий, и относить его аморализм на счет позитивизма или механического миросозерцания, значит не понимать взаимной связи явлений. Французские материалисты XVIII века тоже были, если не ошибаюсь, сторонниками механического миросозерцания, а, между тем, ни один из них не пришел к аморализму. Напротив, они так часто и так горячо говорили о нравственности, что Гримм шутливо назвал их в одном из своих писем *капуцинами добродетели.* Почему же механическое миросозерцание не вызвало в них склонности к аморализму? Единственно потому, что при тогдашних общественных условиях идеологи буржуазии, — в среде которых тогдашние материалисты составляли «крайнюю левую», — не могли не явиться защитниками нравственности вообще и гражданской доблести в особенности. Буржуазия поднималась тогда *вверх,* была *передовым* общественным классом, воевала с безнравственной аристократией и тем же самым научалась ценить нравственность и дорожить ею. А теперь она сама представляет собою господствующий класс, теперь она идет *вниз,* теперь в ее собственные ряды все более и более проникает испорченность, теперь война всех против всех все более и более становится conditio sine qua non ее существования, и потому неудивительно, что ее идеологи, — т.-е. собственно только ее *откровенные* идеологи, чуждающиеся лицемерия, столь обычного теперь в среде ее теоретиков, — приходят к аморализму. Все это совершенно понятно. Но все это по необходимости должно остаться непо-

нятным для человека, держащегося того, до последней степени ребяческого, взгляда, согласно которому настроения и действия людей определяются тем, верят или не верят они в бытие сверх'естественных существ.

Тут мне опять припоминаются прекрасные слова Энгельса, цитированные мною во второй статье: «Религия есть, по своему существу, опустошение человека и природы, лишение их всякого содержания, перенесение этого содержания на фантом потустороннего бога, который затем снова дает кое-что человеку и природе от своего избытка». Г. Мережковский принадлежит к числу самых усердных «опустошителей» человека и природы [1]). Все нравственно-возвышенное, все благородное, все истинно-человечное принадлежит, по его мнению, не человеку, а именно созданному им потустороннему фантому. Поэтому фантом представляется ему необходимым условием нравственного возрождения человечества и всякого общественного прогресса. Он проповедует революцию, но мы сейчас увидим, что лишь *в опустошенной душе* могла зародиться склонность к той революции, которую он проповедует.

V

«В судьбе Герцена, этого величайшего русского интеллигента, — говорит г. Мережковский, — предсказан вопрос, от которого зависит судьба всей русской интеллигенции; поймет ли она, что лишь в грядущем христианстве заключена сила, способная победить мещанство и хамство грядущее? Если поймет, то будет первым исповедником и мучеником нового мира; а если нет, то, подобно Герцену, — только последним бойцом старого мира, умирающим гладиатором» [2]).

На первый взгляд эти слова кажутся непонятными: при чем тут Герцен? Но дело об'ясняется вот как.

«Последний предел всей современной европейской культуры — позитивизм, или, по терминологии Герцена, «научный реализм», как метод не только частного научного, но и общего философского и даже религиозного мышления. Родившись в науке и философии, позитивизм

[1]) Г. Н. Минский говорит: «Люди поклоняются богу не только потому, что без него нет истины, но и потому, что без него нет счастья». («Религия будущего», СПБ. 1905 г., стр. 85). Эти его слова показывают, что г. Н. Минский тоже постоит за себя в роли опустошителя. Недаром же он занимает одно из самых первых мест между основателями декадентской религии.

[2]) Там же, стр. 20.

вырос из научного и философского сознания в бессознательную религию, которая стремится упразднить и заменить собою все бывшие религии. Позитивизм, в этом широком смысле, есть утверждение мира, открытого чувственному опыту, как единственно реального, и отрицание мира сверхчувственного; отрицание конца и начала мира в боге и утверждение бесконечного и безначального продолжения мира в явлениях бесконечной и безначальной, непроницаемой для человека среды явлений, *середины*, посредственности, той абсолютной, совершенно плотной, как китайская стена, сплоченной посредственности, conglomerated mediocrity, того абсолютного мещанства, о котором говорят Милль и Герцен, сами не разумея последней метафизической глубины того, что говорят» [1]).

Теперь ясно. Герцен глубоко возмущается «мещанством» современной ему западной Европы. Г. Мережковский доказывает, что Герцен не имел ответа на вопрос, «чем народ победит мещанство» [2]) и что этого ответа у него не было по той причине, что он боялся «религиозных глубин еще больше, чем позитивных мелей» [3]). Бессознательно Герцен искал бога, а сознанием своим отвергал его, и в этом заключается его трагедия. «Это не первый пророк и мученик нового, а последний боец, умирающий гладиатор старого мира, старого Рима» [4]). Современная русская интеллигенция должна понять, какой урок для нее заключается в судьбе Герцена; она должна сознательно стать на сторону того «грядущего христианства», которое с такой заботливой предупредительностью было придумано для нее г. Мережковским.

В основе всей этой цепи рассуждений лежит хорошо знакомая нам теперь игра слов: стремление к добру есть искание бога. Так как ненависть к «мещанству» обусловливается, несомненно, стремлением к добру, то ненавидевший мещанство Герцен был бессознательным богоискателем. А так как он не хотел встать на религиозную точку зрения, то он грешил непоследовательностью, и это вело его к «раздвоению». После всего изложенного нет нужды доказывать, что игра слов, которой предается здесь наш автор, по своей теоретической ценности не превышает плохого каламбура. Но не мешает присмотреться поближе к твердому убеждению г. Мережковского в том, что «позитивизм» роковым образом ведет к «абсолютному мещанству». На чем

[1]) Там же, стр. 6.
[2]) Там же, стр. 10.
[3]) Там же, стр. 15.
[4]) Там же, стр. 19.

основывается это убеждение, свойственное, как мы это сейчас увидим, не одному г. Мережковскому? Этот последний так поясняет свою мысль:

«В Европе позитивизм только делается, в Китае он уже сделался религией. Духовная основа Китая, учение Лао-Дзы и Конфуция — совершенный позитивизм, религия без бога, «религия земная, безнебесная», как выражается Герцен о европейском научном реализме. Никаких тайн, никаких углублений и порываний к «мирам иным». Все просто, все плоско. Несокрушимый здравый смысл, несокрушимая положительность. Есть то, что есть, и ничего больше нет, ничего больше не надо. Здешний мир — все, и нет иного мира, кроме здешнего. Земля — все, и нет ничего, кроме земли. Небо не начало и конец, а безначальное и бесконечное продолжение земли. Земля и небо не *будут едино*, как утверждает христианство, а *суть едино*. Величайшая империя земли и есть Небесная империя, земное небо, Срединное царство — царство вечной середины, вечной посредственности, абсолютного мещанства, — «царство не божие, а человеческое», как определяет опять-таки Герцен общественный идеал позитивизма. Китайскому поклонению предкам, золотому веку в прошлом соответствует европейское поклонение потомкам, золотой век в будущем. Ежели не мы, то потомки наши увидят рай земной, земное небо, — утверждает религия прогресса. И в поклонении предкам, и в поклонении потомкам одинаково приносится в жертву единственное человеческое лицо, личность, безличному, бесчисленному роду, народу, человечеству, — «паюсной икре, сжатой из мириад мещанской мелкоты», грядущему вселенскому полипняку и муравейнику. Отрекаясь от бога, от абсолютной божественной личности, человек неминуемо отрекается от своей собственной человеческой личности. Отказываясь ради чечевичной похлебки умеренной сытости от своего божественного голода и божественного первородства, человек неминуемо впадает в абсолютное мещанство. Китайцы — совершенно желтолицые позитивисты; европейцы — пока еще не совершенно белолицые китайцы. В этом смысле американцы совершеннее европейцев. Тут крайний Запад сходится с крайним Востоком» [1].

«Здесь наш «глубоко культурный» автор выступает перед нами во всем величии своей изумительной аргументации. Он, как видно, полагает, что *доказать* известную мысль, значит повторить ее, и что чем чаще она повторяется, тем убедительнее она доказывается. Почему «позитивизм» должен немедленно вести к мещанству? Потому что, «отре-

[1]) Там же, стр. 6—7.

каясь от бога, человек неминуемо отрекается от своей собственной человеческой личности». Мы уже раз слышали это от г. Мережковского, и ни разу он не потрудился привести в пользу этой мысли хотя бы какой-нибудь намек на доказательство. Но мы уже знаем, что людям, привыкшим опустошать человеческую душу ради потустороннего фантома, дело не может представляться иначе: они не могут не думать, что с исчезновением фантома в человеческом сердце должно оказаться «запустение всех чувств», как у сумароковского Кащея. Ну, а там, где оказывается запустение всех чувств, естественно водворяются все пороки. Весь вопрос для нас теперь в том, что именно понимает под «мещанством» г. Мережковский, и почему именно мещанство относится им к числу пороков?

Мы слышали: человек впадает в абсолютное мещанство, отказываясь ради умеренной сытости от своего божественного голода и от своего божественного первородства. А несколькими строками выше наш автор дал нам понять, что отказ от божественного голода и от божественного первородства имеет места там, где человеческое лицо приносится в жертву «безличному, бесчисленному роду, народу, человечеству». Допустим, что наш автор дает нам правильное определение «абсолютного мещанства», и спросим его, где же, однако, он его видел: неужели в современной Европе? Мы знаем, что в современной Европе господствует буржуазный порядок, основным буржуазным законом которого служит правило: каждый за себя, а бог за всех. И не трудно понять, что люди, следующие этому правилу в своей практической жизни, отнюдь не склонны приносить себя (а следовательно и свое «лицо») в жертву «роду, народу, человечеству». Что же это рассказывает нам наш «глубоко культурный» автор?

Но это еще не все.

VI

«Абсолютное мещанство» состоит, согласно его определению, в том, что человеческое лицо приносится в жертву «роду, народу, человечеству» ради *золотого века в будущем*. И именно это принесение лица в жертву ради золотого века в будущем характеризует собою современную Европу, между тем как «желтолицые позитивисты» — китайцы поклоняются золотому веку в прошлом. Но опять скажем: ведь в современной Европе господствует буржуазный порядок; откуда же взял г. Мережковский, что господствующая в западной Европе буржуазия стремится к золотому веку в будущем? С кого он портреты

пишет? Где разговоры слышит? Уж не в среде ли социалистов, которые, как известно, первые заговорили о золотом веке в будущем?

Так оно и есть на самом деле. Социализм, по словам г. Мережковского, «невольно включает в себя дух вечной середины, мещанства, неизбежное метафизическое следствие позитивизма, как религии, на котором и сам он, социализм, построен» [1]). Оставляя в стороне метафизику, взглянем на дело с точки зрения общественной психологии.

«У голодного пролетария и у сытого мещанина разные экономические выгоды, но метафизика и религия одинаковые, — уверяет нас г. Мережковский:—метафизика умеренного здравого смысла, религия умеренной мещанской сытости. Война четвертого сословия с третьим, экономически реальная, столь же не реальна метафизически и религиозно, как война желтой расы с белой; и там, и здесь сила против силы, а не бог против бога» [2]).

«Не реальна метафизически и религиозно та борьба, в которой не выступает бог против бога». Пусть будет так. Но почему думает наш автор, что голодный пролетарий не имеет никакого другого нравственного интереса, кроме умеренной сытости, даже в том случае, когда жертвует своими личными интересами в пользу безусловно «золотого века»? Это остается тайной. Но эту тайну не трудно раскрыть. Свою характеристику психологии голодного пролетария наш автор заимствовал у тех господ, о которых еще Гейне говорил, что:

Sie trinken heimlich Wein
Und predigen öffentlich Wasser [3]).

Это старая песня. Каждый раз, когда «голодный пролетарий» пред'являет известные экономические требования сытому буржуа, этот последний обвиняет его в «грубом материализме». Буржуа не понимает и не может понять в своей сытой ограниченности, что для голодного пролетария осуществление его *экономических* требований равносильно обеспечению для него возможности удовлетворить по

---

[1]) Там же, стр. 11. Единомышленница г. Мережковского, З. Гиппиус, выражается гораздо решительнее. Она уверяет западно-европейских читателей, что социалистические учения основываются «auf einem krassen Materialismus». (См. ее статью «Die wahre Macht des Zarismus» в периодическом сборнике «Der Zar und die Revolution», стр. 193.

[2]) Там же, стр. 10.

[3]) Они потихоньку пьют вино,
А вслух проповедуют воду.

крайней мере некоторые из своих «*духовных*» потребностей. Не представляет он себе и того, что борьба за осуществление этих экономических требований может вызывать и воспитывать в душе голодного пролетария благороднейшие чувства мужества, человеческого достоинства, самоотвержения, преданности общему делу и т. д. и т. д. Буржуа судит по себе. Он сам каждый день ведет экономическую борьбу, но не испытывает при этом ни малейшего нравственного возрождения. Поэтому он презрительно улыбается, слыша о пролетарских идеалах: «рассказывай, мол, другим, — меня не надуешь!» И этот его скептический взгляд целиком разделяется, как мы видели, г. Мережковским, который воображает себя ненавистником сытого «мещанства». Да и одним ли им? К сожалению, далеко не одним. Прочтите, например, что пишет г. Н. Минский.

«Разве вы не видите, что жизненная цель социалиста-рабочего и капиталиста-дэнди—одна и та же, что оба они поклоняются предметам потребления и удобствам жизни, оба стремятся к увеличению числа потребляемых предметов? Только один стоит на нижней ступени лестницы, другой—на верхней. Рабочий стремится к увеличению минимума, капиталист — к увеличению максимума житейских удобств. Оба друг перед другом правы, и борьба между ними сводится лишь к состязанию в том, какую ступеньку раньше надо прочь, — верхнюю или нижнюю» [1]).

А вот еще: «Если четвертое сословие одерживает на наших глазах победу за победой, то происходит это не оттого, что на его стороне больше священных принципов, а потому, что рабочие прозаически организуют свои силы, собирают капиталы, ставят требования и силой поддерживают их. Поймите же, друг мой. Я всей душой сочувствую новой общественности, хотя бы потому, что самого себя считаю рабочим. Я даже готов признать, что на ее стороне справедливость, ибо справедливость кажется мне не чем иным, как равновесием реальных сил. Поэтому я считаю консерватизм изменой справедливости. Но не могу же я не видеть, что своими победами новая общественность не только не создает новой нравственности, но еще дальше завлекает нас в дебри предметообожания. Не могу я не видеть, что идеал социалистов есть тот же мещанский идеал предметного благополучия, продолженный книзу, в сторону общедоступного минимума. Они для себя правы, но не от них придет новая правда» [2]).

[1]) «Религия будущего», стр. 287.

[2]) Там же, стр. 288.

Наконец, в недавно вышедшей книжке г. Минского: «На общественные темы» говорится:

«Мы, русская интеллигенция, совершили бы акт духовного самоубийства, если бы, забыв свое призвание и свой общечеловеческий идеал, приняли целиком учение европейской социал-демократии со всем его философским обоснованием и психологическим содержанием. Мы должны вечно иметь в сознании, что европейский социализм зачат в том же первородном грехе индивидуализма, как и европейское дворянство и мещанство. В основе всех притязаний и надежд европейского пролетариата лежит не общечеловеческая любовь, а то же вожделение свободы и комфорта, которое в свое время вдохновляло третье сословие и привело к теперешнему раздору. Притязания и надежды рабочих законнее и человечнее притязаний капиталистов, но они, будучи классовыми, не совпадают с интересами человечества» [1]).

Г. Мережковский не умел справиться с антиномией свободы и необходимости. Г. Минский споткнулся об антиномию общечеловеческой любви и свободы, сопровождаемой комфортом. Второе еще забавнее первого. В своем качестве неисправимого идеалиста, г. Минский совершенно не способен понять, что интерес данного класса может в данный период исторического развития данного общества совпадать с общечеловеческими интересами. Я не имею ни малейшей охоты выводить его из этого затруднения, но я считаю полезным указать читателю на то, что взгляд на современный социализм, как на выражение «мещанских» стремлений пролетариата, не заключает в себе ровно ничего нового, кроме разве нескольких специальных выражений [2]). Так, например, еще Ренан в предисловии к своему «Avenir de la Science» писал: «Государство, которое обеспечило бы наибольшее счастье индивидуумам, вероятно, пришло бы, с точки зрения благородных стремлений человечества, в состояние глубокого упадка». Разве это противопоставление

[1]) «На общественные темы». СПБ. 1909, стр. 63.

[2]) Кстати, на стр. 10 своей книги «Грядущий хам» и пр. г. Мережковский изображает дело так, как будто бы его взгляд на психологию «голодного пролетария» был лишь развитием взгляда Герцена. Но это совсем не верно. Герцен действительно допускал, что западный пролетариат «весь пройдет мещанством». Но это казалось ему неизбежным лишь в том случае, если на Западе не произойдет социального переворота. А по г. Мережковскому к мещанству должен будет повести именно социальный,—т.-е., по крайней мере, социалистический,—переворот. Взгляды Герцена на мещанство и о том, как искажают его нынешние наши сверхчеловеки, см. мою статью «Идеология мещанина нашего времени». «Совр. Мир». 1908, май и июнь [Сочинения, т. XIV].

счастья индивидуумов благородным стремлениям человечества не есть первообраз того противопоставления общечеловеческой любви свободе, сопровождаемой комфортом, которое преподносит нам г. Минский, как главный результат своих критических и, разумеется, оригинальных размышлений о природе современного социализма? Тот же Ренан, который отчасти уже понимал значение классовой борьбы, как пружины исторического движения человечества, никогда не мог возвыситься до взгляда на эту борьбу, как на источник нравственного совершенствования ее участников. Он думал, что классовая борьба развивает в людях лишь зависть и вообще самые низкие инстинкты. У него выходило, что люди, участвующие в классовой борьбе, по крайней мере, со стороны угнетенных,—что особенно интересно для нас в настоящем случае,—не способны подняться выше Калибана, ненавидящего своего повелителя Просперо. Ренан утешал себя тем соображением, что из навоза родятся цветы и что низшие чувства участников освободительных народных движений в конце концов все-таки служат делу прогресса. Сопоставьте это его понимание классовой борьбы с тем, что мы прочли у г.г. Мережковского и Минского о психологии борющегося пролетариата, и вы поразитесь сходством этой старой псевдо-философской болтовни с новым *евангелием от декаданса*. А этой псевдо-философской болтовне предавался не один Ренан: он только ярче других выразил то настроение, которое обнаруживается уже у некоторых французских романтиков и становится господствующим у французских «парнассцев» (parnassiens). Фанатичные сторонники теории искусства для искусства, «парнассцы», были убеждены в том, что они рождены «не для житейского волнения, не для корысти, не для битв», и, за самыми редкими исключениями, решительно не в состоянии были понять нравственное величие того «житейского волнения», которое причиняется историческими междуклассовыми «битвами». Искренние, «по-своему» честные и благородные ненавистники «мещанства», они зачисляли по мещанскому ведомству решительно все современное им цивилизованное человечество и с поистине комичным негодованием упрекали в мещанстве то великое историческое движение, которое призвано искоренить *мещанство* в нравственной области, положив конец мещанскому (т.-е. буржуазному) способу производства. От парнассцев это комическое презрение к воображаемому мещанству освободительной борьбы пролетариата перешло к декадентам — сначала к французским, а затем и русским. Если мы примем в соображение то обстоятельство, что наши новые евангелисты, например, те же г.г. Минский и Мережковский, с большим при-

лежанием и с отличными успехами в науках учились в декадентской школе, то нам сразу станет понятным происхождение их взгляда на психологию голодного западно-европейского пролетария, которую они расписывают такими поистине мещанскими красками для духовного назидания российского интеллигента.

VII

Увы! Ничто не ново под луною! Все евангелие от Мережковского, Минского и им подобных оказывается, по крайней мере, в своем отрицательном отношении к воображаемому мещанству западно-европейского пролетариата, — лишь новой копией весьма уже подержанного оригинала. Но это еще только полбеды. Беда-то в том, что оригинал, который воспроизводят наши доморощенные обличители пролетарского мещанства, сам насквозь пропитан буржуазным духом. Это какая-то насмешка судьбы,—и надо признаться, очень горькая,—злая насмешка! Упрекая в мещанстве «голодных пролетариев», тяжелой борьбой отстаивающих свое право на человеческое существование, французские парнассцы и декаденты сами не только не пренебрегали житейскими благами, но, напротив, негодовали на современное буржуазное общество, между прочим, за то, что оно не обеспечивает достаточного количества этих благ им, г.г. парнассцам и декадентам, тонким служителям красоты и истины. Смотря на классовое движение пролетариата, как на порождение низкого чувства зависти, они ровно ничего не имели против разделения общества на классы. В одном из своих писем к Ренану Флобер говорит: «Благодарю вас за то, что вы восстали против демократического равенства, которое кажется мне элементом смерти в мире». Неудивительно поэтому, что при всей своей ненависти к мещанству, «парнассцы и декаденты» держали сторону буржуазного общества в его борьбе с новаторскими стремлениями пролетариев. Нимало не удивительно также и то, что прежде, чем запереться в своей *«башне из слоновой кости»*, все они старались как можно лучше устроить свое материальное положение в буржуазном обществе. Герой известного романа Гюисманса «A rebours», в своей вражде к мещанству дошедший до потребности устроить всю свою жизнь противоположно тому, как она устраивается в буржуазном обществе (отсюда и название романа — «Наоборот», навыворот), начинает, однако, с того, что приводит в порядок свои денежные делишки, обеспечивая себе ренту, помнится—в 50 тысяч франков. Он ненавидит мещанство всем своим сердцем и всем своим помышлением, но ему и в голову не приходит,

что только благодаря мещанскому (капиталистическому) способу производства он может, не ударяя пальцем о палец, получать большой доход и предаваться своим антимещанским чудачествам. Он хочет причины и ненавидит следствия, неизбежно порождаемые этой причиной. Он хочет буржуазного экономического порядка и презирает чувства и настроения, им создаваемые. Он враг *мещанства;* но это не мешает ему оставаться *мещанином до мозга костей,* потому что в своем восстании против мещанства он никогда не посягает на основу мещанского экономического порядка.

Г. Мережковский говорит о трагедии, пережитой Герценом под влиянием впечатлений, полученных им от «мещанской» Европы. Я не буду распространяться здесь об этой трагедии. Скажу только, что г. Мережковский понял ее еще хуже, нежели покойный Н. Страхов, писавший о ней в своей книге «Борьба с Западом в нашей литературе» [1]). Но мне хочется обратить внимание читателя на то трагическое раздвоение, которое неизбежно должно возникать в душе человека, искренно презирающего «мещанство» и в то же время решительно неспособного покинуть мещанскую точку зрения на основу общественных отношений. Такой человек поневоле будет пессимистом в своих общественных взглядах: ведь ему абсолютно нечего ждать от общественного развития.

Но пессимистом быть тяжело. Не всякому дано вынести пессимизм. И вот ненавистник «мещанства» отвращает свой взор от земли, насквозь и навсегда пропитанной «мещанством», и вперяет его... в небо. Происходит то «опустошение человека и природы», о котором у меня уже была речь выше. Потусторонний фантом представляется в виде бесконечного резервуара всяческого антимещанства, и таким образом прокладывается самый прямой путь в область мистицизма. Недаром искренний и честный Гюисманс, так глубоко переживавший свои произведения, кончил свою жизнь убежденным мистиком, почти монахом.

Приняв все это во внимание, мы без труда определим социологический эквивалент религиозных исканий, с такой силой дающих себя чувствовать у нас в среде, более или менее,—и скорее более, чем менее,—прикосновенной к декадантству [2]).

---

[1]) Мой взгляд на эту трагедию изложен в моей статье «Герцен эмигрант» напечатанной в 13 выпуске «История русской литературы в XIX в.», издаваемой товариществом «Мир» под редакцией Д. Н. Овсянико-Куликовского.

[2]) Г. Мережковский хорошо понимает связь своих религиозных исканий с декадентской «культурой» (См. сборник «Der Zar und die Revolution», S. 151 и

VIII

Люди, принадлежащие к этой среде, *ищут пути на небо по той простой причине, что они сбились с дороги на земле*. Самые великие исторические движения человечества представляются им глубоко «мещанскими» по своей природе. Вот почему одни из них равнодушны к этим движениям или даже враждебны им, а другие, доходящие до сочувственного к ним отношения, все-таки находят необходимым окропить их святой водою для того, чтобы смыть с них проклятие их «материального» экономического происхождения.

Однако, скажут мне, вы сами признаете, что между нашими декадентами, ищущими пути на небо, есть люди, сочувствующие современным общественным движениям. Как же согласить это с вашей мыслью о том, что все эти люди сами пропитаны мещанским духом?

Подобное возражение не только *может* быть сделано. Оно уже *было* сделано, прежде чем я высказал свою мысль. Его сделал не кто иной, как один из пророков нового евангелия, г. Минский [1]).

Известно, что осенью 1905 года г. Минский, в том же году опубликовавший свою книгу: «Новая религия», из которой выше сделаны были мною длинные выписки насчет «мещанского» духа современного рабочего движения, пристал к одной из фракций нашей социал-демократии. Это вызвало, разумеется, много насмешек и недоумений. И вот что отвечал г. Минский на эти недоумения и насмешки. Делаю очень длинную выписку, потому что в своем об'яснении г. Минский затрагивает важнейшие вопросы современной—русской и западно-европейской—общественной жизни и литературы.

след.). В качестве одного из представителей российского декадентства, г. Мережковский страшно преувеличивает его общественное значение. Он говорит: «Die russischen Dekadenten sind eigentlich die ersten russischen Europäer; sie haben die höchsten Gipfel der Weltkultur erreicht, von denen sich neue Horizonte der noch unbekannten Zukunft überblicken lassen» и т. д. Это забавно в полном смысле слова, но это вполне понятно, принимая в соображение то обстоятельство, что г. Мережковский, со всем своим новым евангелием, есть плоть от плоти и кость от костей российского декадентства.

[1]) Я точнее выразился бы, сказав: один из пророков одного из новых евангелий. Г. Минский считает свое новое евангелие совсем не похожим на новое евангелие г. Мережковского. (См. его статью: «Абсолютная реакция» в сборнике «На общественные темы»). Это его право. Но я оставляю за собой право, столь же неоспоримое, как и право г. Минского, замечать в обоих этих евангелиях черты удивительного *фамильного сходства*.

«Прежде всего замечу, что добрую половину направленных против меня удивлений и обвинений следует отнести на счет того коренного недоразумения, которое установилось в нашей либеральной критике по отношению к символической и мистической поэзии, и заключается в уверенности, будто поэты новых настроений, если не прямо враги политической свободы, то во всяком случае политические индифферентисты. Г. г. Скабичевские, Протопоповы не разглядели самого важного,— того, что все символическое движение было не чем иным, как порывом к свободе и протестом против условных, извне навязанных тенденций. Когда же вместо словесных призывов к свободе над Россией пронеслось живое дыхание свободы—совершилось нечто, с точки зрения либеральной критики, непонятное, а на самом деле необходимое и простое. Все,— я подчеркиваю это слово, — все без исключения представители новых настроений: Бальмонт, Соллогуб, Брюсов, Мережковский, А. Белый, Блок, В. Иванов — оказались певцами в стане русской революции. В лагере реакции остались поэты, чуждавшиеся символизма и верные старым традициям: Голенищевы-Кутузовы и Цертелевы. То же самое произошло и в семье русских художников. Утонченные эстеты из «Мира Искусства» создают революционно-сатирический журнал в союзе с представителями крайней оппозиции, между тем как старые рыцари тенденциозной живописи, столпы передвижных выставок, с первым громом революционной грозы попрятались по углам. Какое любопытное сопоставление: здоровый реалист Репин—ректор академии, пишущий картину государственного совета, а импрессионист Серов — из окна той же академии набрасывающий эскиз казацкой атаки на толпу рабочих в утро 9-го января. Удивляться, впрочем, тут нечему. У нас повторилось явление, которое уже наблюдалось в европейской жизни. Разве искреннейший эстет, друг прерафаэлитов, — Моррис, — не был в то же время автором социальной утопии и одним из главарей рабочего движения? Разве талантливейшие из современных символистов—Метерлинк и Верхарн—не апостолы свободы и справедливости? Союз между символизмом и революцией—явление внутренне необходимое. Художники с наиболее утонченными нервами не могли не оказаться наиболее отзывчивыми на голос правды. Новаторы в области искусства не могут не стать рука об руку с преобразователями практической жизни».

В этой длинной выписке всего замечательнее указание (и притом «подчеркнутое» г. Минским указание) на то, что наши представители новых литературных настроений все без исключения оказались «певцами в стане русской революции». Это в самом деле очень интересный

факт. Но для того, чтобы понять значение этого факта в истории развития русской общественной мысли и литературы, полезно будет сделать небольшую историческую справку. Во Франции, из которой пришло к нам декадентство, «представители новых течений» тоже являлись иногда певцами «в стане революции». И вот поучительно припомнить некоторые характерные особенности этого явления. Возьмем Бодлэра, которого во многих и очень важных отношениях можно считать основоположником новейших литературных течений, увлекавших собою того же г. Минского.

Тотчас же после февральской революции 1848 года, Бодлэр вместе с Шанфлёри основывает революционный журнал «Le Salut Public». Журнал этот, правда, скоро прекратился; вышло всего два номера: от 27 и 28 февраля. Но это произошло не от того, что Бодлэр перестал воспевать революцию. Нет, еще в 1851 году мы видим его в числе редакторов демократического альманаха «La République du Peuple», и в высшей степени достоин внимания тот факт, что он резко оспаривает «ребяческую теорию искусства для искусства». В 1852 году, в предисловии к «Chansons» Пьера Дюпона, он доказывает, что «отныне искусство неотделимо от нравственности и пользы» (l'art est désormais inséparable de la morale et de l'utilité). А за несколько месяцев до этого он пишет: «Чрезмерное увлечение формой доводит до чудовищных крайностей... исчезают понятия истинного и справедливого. Необузданная страсть к искусству есть рак, разрушающий все остальное... Я понимаю ярость иконоборцев и мусульман против икон... безумное увлечение искусством равносильно злоупотреблению умом» и т. д. Словом, Бодлэр говорит чуть ли не языком наших разрушителей эстетики. И все это во имя народа, во имя революции.

А что говорил тот же Бодлэр до революции? Он говорил,—и не далее как в 1846 году,—что когда ему случается быть свидетелем республиканской вспышки и когда он видит, как городовой колотит прикладом республиканца, он готов кричать: «Бей, бей сильнее, бей еще, душка-городовой... Я обожаю тебя за это битье и считаю тебя подобным верховному судье Юпитеру. Человек, которого ты колотишь,—враг роз и благоуханий, фанатик хозяйственной утвари; это враг Ватто, враг Рафаэля, отчаянный враг роскоши, искусств и беллетристики, заядлый иконоборец, палач Венеры и Аполлона... Колоти с религиозным усердием по лопаткам анархиста!» Словом, Бодлэр выражался тогда очень сильно. И все во имя красоты, все во имя искусства для искусства.

А что говорил он *после* революции? Он говорил,—и не так уже долго спустя, после событий начала 50-х годов, именно в 1855 году,—что идея прогресса смешна, и что она служит признаком упадка. По его тогдашним словам, эта идея есть «фонарь, распространяющий мрак на все вопросы знания, и кто хочет видеть ясно в истории, тот прежде всего должен загасить этот коварный светильник». Короче, наш бывший «певец в стане революции» и на этот раз выражался очень сильно. И опять во имя красоты, опять во имя искусства, опять во имя «новых течений» [1]).

IX

Как думает г. Минский, почему Бодлэр, в 1846 г. умолявший душку-городового колотить республиканца по лопаткам, два года спустя оказался «певцом в стане революции»? Потому ли, что он продал себя революционерам? Конечно же, нет. Бодлэр оказался «в стане революции» по той все-таки гораздо менее постыдной причине, что его, совершенно неожиданно для него самого, забросила в революционный лагерь волна народного движения. Впечатлительный, как истеричная женщина, он неспособен был плыть против течения, и когда «вместо словесных призывов к свободе» над Францией «пронеслось живое дыхание свободы» он, еще так недавно и так грубо издевавшийся и над призывами к свободе, и над активной борьбой за нее, подобно бумажке, летящей по ветру, полетел в лагерь революционеров. А когда восторжествовала реакция, когда затихло живое дыхание свободы, он стал находить смешной идею прогресса. Люди этого разбора—совсем ненадежные союзники. Они не могут не оказаться «отзывчивыми на голос правды». Но они обыкновенно недолго отзываются на него. У них для этого нехватает характера. Они мечтают о сверхчеловеках; они идеализируют силу; но они идеализируют ее не потому, что они сами сильны, а потому, что они слабы. Они идеализируют не то, что у них *есть*, а то, чего у них *нет*. Потому-то они и не умеют плавать против течения. Они вообще летают по ветру. Удивительно ли, что их заносит иногда в лагерь демократов ветром революции? Но из того, что их подчас заносит этим ветром, еще не следует, что, — как уверяет нас г. Минский, — «союз между символизмом и революцией—явление внутренне необходимое». Вовсе нет! Этот союз вызывается,—когда вызывается,—причинами, не имеющими

---

[1]) См. *Albert Cossagne*, La théorie de l'art pour l'art en France chez les derniers romantiques et les premiers réalistes, Paris 1906, p.p. 81 и след., 113 и след.

прямого отношения ни к природе символизма, ни к природе революции. Приводимые же г. Минским примеры Морриса, Метерлинка и Верхарна в лучшем случае доказывают [1]) только то, что и талантливые люди могут быть непоследовательны. Но это одна из истин, не нуждающихся в доказательствах.

Скажу прямо: я гораздо больше уважал бы наших представителей «новых течений», если бы они во время революционной грозы 1905—1906 г.г. показали, что они умеют плавать против течения и не поторопились схватиться за революционную лиру. Ведь они и сами должны сознавать теперь, что лира эта издавала в их, непривычных к ней, руках не весьма гармоничные звуки. Уж лучше было продолжать служение чистой красоте. Лучше было сочинять новые вариации, например, на такую старую тему:

Тринадцать, темное число—
Предвестье зол, насмешка, мщенье;
Измена, хитрость и паденье—
Ты в мир со Змеем приползло.

Я не беру на себя роли пророка, я не хочу предсказывать, что наши декадентские «певцы в стане русской революции» пройдут все зигзаги того пути, по которому проследовал в свое время Бодлэр. Но что они уже оставили за собою не мало зигзагов, это они прекрасно знают и сами. Г. Минский пишет: «Давно ли Мережковский красовался в одежде, грека, сверхчеловека? Давно ли Бердяев носил костюм марксиста, неокантианства! И вот они, подчиняясь силе стихийной, непреодолимой, последней искренности, служат неприкрытой бессмыслице чуда, с упоением участвуют в бамбуле суеверного сектантства, увлекая за собою, будем надеяться, немногих». Я тоже надеюсь, что г.г. Бердяев и Мережковский, — а с ними и г. Минский, — увлекут «немногих». Но я спрошу г. Минского, каким образом он, так хорошо знающий поразительную изменчивость декадентских представителей новых течений, может с победоносным видом указывать на тот факт, что та же изменчивость завела их, между прочим, и «в стан русской революции»?

Но и в изменчивости своей люди эти остаются неизменными в одном отношении: они никогда не перестают смотреть сверху вниз на осво-

---

[1]) Говорю: в лучшем случае, потому что, признаюсь откровенно, я не знаю в чем именно Метерлинк проявил себя, как «апостол свободы и справедливости». Пусть г. Минский просветит меня на этот счет; я буду очень благодарен ему за это.

бодительное движение рабочего класса [1]). Сам г. Минский, рассказывая историю своего смеха достойного редакторства, признается, — разумеется, выражая это по-своему, — что когда он сходился с социал-демократами, он хотел пролить на их революционные стремления благодать своей новой религиозности. А теперь, когда он давно уже убедился в том, что его попытка была заранее осуждена на неудачу, он готов с легким сердцем обвинять своих бывших союзников в самых тяжких грехах против «всех высших духовных ценностей» [2]).

X

Довольно об этом. Характеризуя г. Мережковского, г. Минский говорит:

«Мережковский с большой наивностью раскрывает перед нами причины, почему он верит в воскресение Христово».

«Перед несомненно гниющей массой что значит сомнительное нетление в славе, в памяти человеческой?—спрашивает он.—Ведь самого драгоценного, единственного, неповторяемого, что делает меня мною — Петром, Иваном, Сократом, Гёте, в лопухе уже не будет». «Словом причина ясна: Мережковский боится смерти и желает бессмертия» [3]).

Что верно, то верно! Г. Мережковский боится смерти и желает

---

[1]) Кстати, г. Минский, хорошо осведомленный в иностранных литературах должен был бы знать, что свойственные им новые течения возникли именно, как реакция против освободительных усилий рабочего класса. Эта истина входит теперь, как общепризнанная, в историю литературы. Вот, например, что говорит Леон Пино об эволюции романа в Германии: «Социализм имел результатом Ницше, т.-е. протест личности, которая не хочет исчезнуть в анонимате, против нивелирующей и все захватывающей массы; восстание гения, отказывающегося подчиниться глупости толпы, и, — в противность всем великим словам о солидарности равенстве и общественной справедливости,—смелое и парадоксальное провозглашение того, что только сильные имеют право на жизнь, и что человечество существует только затем, чтобы время от времени производить нескольких сверхчеловеков, которым все другие должны служить рабами».

Эта антисоциалистическая тенденция и сказалась, по словам Пино, в новом немецком романе. Твердите после этого, что новые литературные течения не идут в разрез с интересами пролетариата! Но г. Минский как будто ничего не слыхал об *этой* стороне новых течений. «О, глухота—большой порок!» (См. «L'évolution du roman en Allemagne au XIX-e siècle,» Paris 1908, p. 300 и след.)

[2]) «На общественные темы», стр. 193—199.

[3]) «На общественные темы», стр. 230.

бессмертия. А так как наука за бессмертие отнюдь не ручается, то он апеллирует к религии, с точки зрения которой оно представляется несомненным. У него выходит, что бессмертие непременно есть, так как если его нет, то непременно придет время, когда уже не будет самого драгоценного, единственного, того, что делает г. Мережковского г. Мережковским. С точки зрения логики этот довод не выдерживает даже и самой снисходительной критики. Нельзя доказывать бытие данного существа или предмета тем соображением, что если бы этого существа или предмета не было, то мне пришлось бы очень плохо. Хлестаков говорит, что он должен есть, потому что в противном случае он может отощать. Этот его аргумент, как известно, никого не убедил. Но как ни слаба аргументация г. Мережковского, факт тот, что к ней, сознательно или бессознательно, прибегают очень многие. И в их числе г. Минский. Вот как презрительно отзывается он о представителях «кущего разума», слишком просто решающего, по его мнению, вечные вопросы бытия: «Смерть? Ха, ха! Все там будем... Начало жизни? Ха, ха! Обезьяна... Конец жизни? Ха, ха! Лопух... Желая очистить русскую действительность от гнили мнимых ценностей,—эти весельчаки, все эти «бойкие» столпы «Современника», «Дела», «Отечественных Записок»,— Писаревы, Добролюбовы, Щедрины, Михайловские—незаметно для себя обесценили жизнь и с самыми добрыми намерениями создали тусклую действительность и литературу второго сорта. Реализм, отрицая божественность жизни, выродился в нигилизм, а нигилистическая веселость привела к скуке. Тесно стало душе между обезьяной и лопухом, и делу не помогло ни резание лягушек, ни хождение в народ, ни политическое подвижничество [1]).

Г. Минский убеждает, что разогнать скуку, причиненную «нигилистической веселостью», нельзя иначе, как усвоив его «религию будущего». Я об этом спорить с ним не стану. Но почему так раздражает его «нигилистическая веселость»? Очевидно потому, что шутки неприличны там, где решаются вечные вопросы бытия. Но неужели он думает, что люди, обнаруживающие неприятную для него веселость, *решали* эти вопросы *с помощью шуток?* Известно, что они, наоборот, решали их серьезными усилиями ума: достаточно напомнить рассказ Тургенева о том, с каким поглощающим интересом относился Белинский к вопросу о бытии бога. Но когда серьезные вопросы были решены для них, благодаря серьезной работе их мысли, они, обращаясь к старым, отцами

[1]) «На общественные темы», стр. 251.

и дедами завещанным решениям этих вопросов, приходили в «веселое», т.-е., собственно, в насмешливое настроение духа. Воспоминание об этой их насмешливости и раздражает нашего серьезного автора. Этот серьезный автор не хочет понять, что, — как очень хорошо заметил Маркс,—когда я смеюсь над смешным, то это и значит, что я отношусь к нему серьезно. Весь вопрос, стало быть, сводится к тому, насколько серьезны были те решения «вечных вопросов», к которым приходили «веселые люди восьмидесятых и семидесятых годов. Г. Минский, характеризующий эти решения словами: «обезьяна», «все там будем», «лопух», считает их совсем несерьезными. Но тут он сам очень сильно грешит недостатком серьезного отношения к предмету.

«Все там будем», «обезьяна» и «лопух» указывают на очень определенное миросозерцание, которое можно характеризовать словами: единство космоса, эволюция живых существ, вечная смена форм жизни. Что же тут несерьезного? Кажется, ничего. Кажется, именно такое миросозерцание подготовлялось всем ходом развития науки в XIX столетии. Чего же сердится г. Минский? Его раздражают те «ха-ха», которыми,—надо говорить правду,—довольно-таки часто сопровождались ссылки и на «лопух», и на «обезьяну». Но ведь надо же быть справедливым. Ведь надо же понять, что с точки зрения указанного миросозерцания не могли не казаться смешными старо-дедовские решения вечных вопросов. Решения эти имеют анимистический характер, т.-е. коренятся,—как я это показал выше (см. мою первую статью «О религиозных исканиях»), — в миросозерцании дикарей. Ну, а миросозерцание дикарей очень часто и очень естественно смешит цивилизованного человека.

И совершенно напрасно думает г. Минский, что «скука», от которой он и ему подобные ищут спасения в евангелии от декаданса, ведет свою родословную от нигилистической веселости. Я уже об'яснил, что «скука» эта обусловливается такими особенностями психологии современного «сверхчеловека», которые имеют самое тесное отношение к мещанству и как нельзя более далеки от нигилизма. И столь же напрасно пренебрегает он веселостью». «Веселость» «веселости» рознь. «Веселость» Вольтера,—его знаменитые «ха-ха», которыми он так больно бичевал изуверство и суеверие,—оказали самую *серьезную* услугу человечеству. Вообще, крайне странно, что наши современные религиозные искатели не любят смеха. Смех великое дело. Фейербах был прав, говоря, что смехом отличается человек от животного.

XI

Я вполне верю, что душе г. Минского тесно «между обезьяной и лопухом». Но иначе и быть не может: он придерживается такого миросозерцания, которое заставляет смотреть сверху вниз и на «лопух», и на «обезьяну». Он—дуалист. Он пишет: «Сам по себе каждый индивидуум представляет не монаду, как учил Лейбниц, а комплексную двуединую дуаду, т.-е. неразрывное единство двух неслитных и нераздельных элементов — духа и тела, или, вернее, целую систему таких дуад, как большой кристалл состоит из мелких кристаллов той же формы» [1]).

Это самый несомненный дуализм, но только прикрытый псевдомонистической терминологией. И только этот дуализм открывает г. Минскому дверь в его религию будущего, при чем на этой двери написано, конечно: «*дух*», а не «*тело*». Как религиозный человек, г. Минский смотрит на мир с точки зрения анимизма. В самом деле только человек, держащийся этой точки зрения, мог бы повторить за г. Минским следующую предсмертную молитву:

«В этот грустный час смерти, покидая навсегда свет солнца и все, что любил в мире, благодарю тебя, боже, за то, что ты из любви ко мне принес себя в жертву. Вот я провожаю мыслью свою короткую жизнь, ее забытые радости и памятные страдания и вижу, что не было жизни, как теперь нет смерти. Только ты, единый, жил и умер, а я, в меру силы, отмеренной мне тобою, отражаю твою жизнь, как теперь отражаю твою смерть. Благодарю тебя, боже, за то, что ты позволил мне быть свидетелем твоего единства» [2]).

Г. Минский утверждает, что «наука исследует причины, религия—цели». Создав себе бога по анимистическому рецепту, т.-е. в конце концов, по своему образу и подобию, совершенно естественно задаться вопросом, какие цели преследовал бог, создавая мир и человека. Спиноза давно уже обратил внимание на эту сторону дела. Он давно и хорошо выяснил, как много предрассудков зависит «от того одного предрассудка, по которому люди обыкновенно предполагают, что все вещи в природе, подобно им самим, действуют для какой-нибудь цели, и даже за верное утверждают, что и сам бог направляет все к известной, опре-

---

[1]) «Религия будущего», стр. 177.

[2]) «Религия будущего», стр. 301.

деленной цели (ибо они говорят, что бог сотворил все для человека, а человека сотворил для того, чтобы он почитал его) [1]).

Раз поставив определенные цели для деятельности сочиненного фантома, человек с большим удобством может придумать все, что угодно. Тогда уже не трудно убедить себя в том, что «нет смерти», как уверяет г. Минский, и т. п.

Но замечательно, что религиозные искания новейшего времени вращаются преимущественно вокруг вопроса о личном бессмертии. Еще Гегель заметил, что в античном мире вопрос о загробной жизни приобрел чрезвычайное значение тогда, когда, с упадком древнего города-государства, разрушились все старые общественные связи, а человек оказался нравственно изолированным. Нечто подобное мы видим и теперь. Дошедший до самой крайности, буржуазный индивидуализм приводит к тому, что человек хватается за вопрос о своем личном бессмертии, как за главный вопрос бытия. Если Морис Баррэс прав, если «я» представляет собою единственную реальность, то вопрос о том, суждено или не суждено этому «я» вечное существование, в самом деле становится вопросом всех вопросов [2]). И так как, если верить тому же Баррэсу, вселенная есть не что иное, как фреска, которую, дурно или хорошо, пишет наше «я», то очень естественно позаботиться о том, чтобы фреска вышла возможно более «занятной». Ввиду этого нельзя удивляться ни «чорту» г. Мережковского, ни «дуаде» г. Минского, ни чему угодно [3]).

---

[1]) *Бенедикт Спиноза*, Этика, перевод под редакцией Модестова, СПБ 1904 г., стр. 44.

[2]) Г-жа З. Гиппиус говорит: «Виноваты ли мы, что каждое «я» теперь сделалось особенным, одиноким, оторванным от другого «я», и потому непонятным ему и ненужным? Нам, каждому, страстно нужна, понятна и дорога наша молитва, нужно наше стихотворение—отражение мгновенной полноты нашего сердца. Но другому, у которого заветное «свое» — другое, непонятна и чужда моя молитва. Сознание одиночества еще более отрывает людей друг от друга. Мы стыдимся своих молитв и, зная, что все равно не сольемся в них ни с кем, — говорим, слагаем их уже вполголоса, про себя, намеками, ясными лишь для себя». (Собрание стихов. Книгоиздательство «Скорпион», Москва 1904, стр. III). Вот оно как! Тут поневоле откроешь «мещанство» в самых великих движениях человечества и по необходимости ударишься в одну из религий будущего!

[3]) Известно, что «чорт» г. Мережковского имеет хвост, длинный и гладкий, как у датской собаки. Я решаюсь предложить ту гипотезу, что как необходимая антитеза этого *нечестивого* хвоста существуют *благочестивые крылья*, невидимо украшающие собой спину г. Мережковского. Я воображаю эти крылья короткими и покрытыми пушком, подобно крыльям невинного цыпленка.

«Вопрос о бессмертии так же, как вопрос о боге,—говорит г. Мережковский,— одна из главных тем русской литературы от Лермонтова до Л. Толстого и Достоевского. Но как бы ни углубился этот вопрос, как бы ни колебалось его решение между *да* и *нет*, все же вопрос остается вопросом» [1]). Я вполне понимаю, что г. Мережковский увидел в вопросе о бессмертии одну из главных тем русской литературы. Но для меня совершенно непонятно, каким образом он проглядел, что русская литература дала, по крайней мере, один обстоятельный ответ на этот вопрос! Этот ответ принадлежит... З. Н. Гиппиус. Он не очень длинен, я приведу его целиком.

ВЕЧЕР

Июльская гроза, шумя, прошла,
И тучи уплывают полосою,
Лазурь неясная опять светла...
Мы лесом едем, влажною тропою.
Спускается на землю бледный мрак,
Сквозь дым небесный виден месяц юный,—
И конь все больше замедляет шаг,
И вожжи тонкие дрожат, как струны.
Порою, туч затихнувшую тьму
Вдруг молния безгромная разрежет.
Легко и вольно сердцу моему,
И ветер, пролетая, листья нежит.
Колеса не стучат по колеям,
Отяжелев поникли долу ветки...
А с тихих нив и с поля к небесам
Туманный пар плывет, живой и редкий.
Как никогда я чувствую—я твой,
О, милая и стройная природа!
Живу в тебе, потом умру с тобой,
В душе моей покорность и свобода... [2]).

Тут есть одна неверная,—и даже очень неверная,—нота. Что значит: «умру с тобой»? То ли, что когда я умру, то со мной умрет и природа? Но ведь это неверно. Не природа живет во мне, а я в природе, или, вернее сказать, природа живет во мне только вследствие того, что я живу в ней, составляя одну из ее бесчисленных частей. И когда эта часть умрет, т.-е. разложится, уступив место другим сочетаниям, то природа будет попрежнему продолжать свое вечное существование. Но

[1]) «Грядущий хам», стр. 86.
[2]) Собрание стихов, стр. 49—50.

зато чрезвычайно тонко подмечено г-жой З. Гиппиус *чувство свободы*, вырастающее, *несмотря на мысль о неизбежности* смерти, из чувства единства природы и человека. Это чувство свободы прямо противоположно тому чувству рабской зависимости от природы, которая, по мнению г. Мережковского, должна владеть всякой душой, не опирающейся на костыль религиозного сознания. Прямо удивительно, как могло выйти стихотворение «Вечер» из-под пера писательницы, способной взывать, обращаясь к числу тринадцать:

И волей первого творца,
Тринадцать, ты—необходимо.
Законом мира ты хранимо—
Для мира грозного конца [1]

Чувство свободы, порождаемое сознанием единства и родства человека с природой и нимало не ослабляемое мыслью с смерти, есть как нельзя более светлое, отрадное чувство. Но оно не имеет ничего общего с той «скукой», которая овладевает г.г. Минским и Мережковским каждый раз, когда они вспомнят о своем брате «лопухе» и своей сестре «обезьяне». Это чувство нимало не боится «лопушьего бессмертия», которое так пугает г. Мережковского. Больше того, оно основывается на инстинктивном сознании этого, столь презренного в глазах г. Мережковского, бессмертия. У кого есть это чувство, тому совсем не страшна мысль о смерти, а у кого оно отсутствует, тот не отговорится от этой мысли никакими «дуадами» и никаким «религиями будущего».

XII

Современные религиозные искатели апеллируют к потустороннему фантому именно потому, что в их опустошенных душах чувство это или совсем отсутствует, или является крайне редким гостем. Они ищут в религии утешения, как иные,—а иногда, впрочем, и те же самые,—ищут его в вине. И очень сильно распространен тот взгляд, что религиозное утешение особенно нужно человеку тогда, когда ему приходится так или иначе платить дань смерти.

Но всякое ли утешает подобное утешение? В том-то и дело, что нет.

[1]) «Собрание стихов», стр. 142. Это стихотворение показывает, что, согласно «откровению» Зинаиды, мир кончится в одно из тринадцатых чисел, при чем следующего, четырнадцатого числа, уже ничего не будет. Премудрость!

«Что такое религиозное утешение?— спрашивает Фейербах.—Простая видимость. Утешает ли меня то соображение, что любящий отец на небесах отнял отца у этих детей? Можно ли заменить отца? Можно ли утешить это несчастье? Да, по человечеству можно, а посредством религии нельзя. Как? Разве меня утешит представление о любящем отце, если мой бедный ребенок лежит больным целые годы. Нет... Мое сердце отвергает религиозное утешение»... [1]).

Что скажет об этом г. Мережковский? Мне сдается, что такие речи заставляют вспоминать о гордых титанах, а не о жалких, спившихся с кругу босяках.

Г. Мережковский с величайшим презрением отзывается о «лопушьем бессмертии». Ему, как видно, совсем недоступно то бодрящее чувство родства человека с природой, которое так поэтически изображено в приведенном мною стихотворении г-жи З. Гиппиус «Вечер». Он думает, что «лопушьим бессмертием» могут довольствоваться только так называемые грубые материалисты. Но для полноты характеристики грубых «материалистов» надо сказать, что представление о бессмертии не покрывается для них представлением *о «лопушьем бессмертии»*. Они говорят также, что умерший человек может жить в памяти других людей. По прекрасному выражению Фейербаха, «Das Reich der Erinnerung ist der Himmel» (царство воспоминания есть небо). Но так рассуждать мог только Фейербах, который, что там ни говори, был все-таки материалистом. А вот тонкие господа декаденты таким рассуждением не удовлетворяются. Ссылка на жизнь в воспоминании производит на них впечатление злой насмешки. Эти тонкие господа, вообще говоря, столь склонные к идеализму, по смыслу которого мир есть лишь наше представление, испытывают чувство глубочайшей обиды, слыша, что придет такое время, когда сами они будут жить только в представлении других людей. Им нужно, чтобы сохранилось именно их дорогое «я»; мир, в котором нет этого «я», представляется им, лишенным свободы, миром мрачного хаоса.

Фейербах говорил, что только люди, относящиеся к человечеству равнодушно или даже презрительно, могут не удовольствоваться мыслью о продолжении существования *человека в человеке:* «Учение о неземном, сверхчеловеческом бессмертии есть учение эгоизма; учение о продолжении существования человека в человеке есть учение любви» [2]). И

[1]) См. «Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass», dargestellt von *Karl Grün*, B. I., S. 418.

[2]) *Karl Grün*, цитир сочинение, т. I, стр. 420.

это, без всякого сомнения, справедливо. Наши тонкие и возвышенные господа декаденты потому и видят в вопросе о личном бессмертии основной вопрос бытия, что они—индивидуалисты до конца ногтей. Индивидуалисту же, можно сказать, по самому его званию полагается быть эгоистом.

Я неправ? Я преувеличиваю? Сошлюсь опять на г-жу З. Гиппиус.

«Я думаю, — пишет она, — явись теперь в наше трудное, острое время стихотворец, по существу подобный нам, но гениальный,—и он очутился бы один на своей узкой вершине; только зубец его скалы был бы выше,—ближе к небу,—и еще менее внятным казалось бы его молитвенное пение. Пока мы не найдем общего бога, или хоть не поймем, что стремимся все к нему, единственному,—до тех пор наши молитвы,—наши стихи,—живые для каждого из нас,—будут непонятны и ненужны ни для кого» [1]).

Почему же «наши стихи», «живые для каждого из нас», никому ненужны и никому непонятны? Да просто потому, что они порождение крайнего индивидуализма. Когда поэту ненужен и непонятен окружающий его человеческий мир, то он сам остается ненужным и непонятным для окружающего человеческого мира. Но сознание одиночества тяжело: это чувствуется и в словах г-жи Гиппиус. И вот, за невозможностью отделаться от него с помощью представлений, относящихся к действительной, земной жизни нашего грешного человечества, измученные духовным одиночеством, индивидуалисты обращаются к небу, ищут «общего бога». Они надеются, что придуманный ими «общий бог» вылечит их от их застарелой болезни—индивидуализма. Выдыбай, боже! Тщетный призыв! Против индивидуализма не растет никакого зелья на небе. Печальный плод земной жизни людей, он исчезнет лишь тогда, когда взаимные (земные) отношения людей не будут более выражаться принципом: «человек человеку—волк».

XIII

Теперь мы достаточно знаем психологию «богостроителей» декадентского пошиба для того, чтобы окончательно выяснить себе, до какой степени немыслимо сочувствие освободительному движению рабочего класса со стороны этих господ. В психологии голодного пролетария они видят лишь мещанство. Я уже сказал, что это об'ясняется прежде всего

---

[1]) Цитир. соч., стр. 6.

их непобедимым, хотя и бессознательным сочувствием к тому «мещанскому» экономическому порядку, который услужливо освобождает их от докучной необходимости жить трудами рук своих. В их презрении к «мещанству» голодного пролетария обнаруживается мещанство,—истинное, неподдельное мещанство! — сытого буржуа. Теперь мы видим, что их мещанство обнаруживается также и с другой стороны. Оно выражается в том крайнем индивидуализме, благодаря которому делается невозможным не только сочувствие их к пролетариату, но даже и их взаимное понимание. Драгоценное «я» каждого из них осуществляет философский идеал Лейбница: оно становится монадой, «не имеющей окон наружу».

Представьте же себе теперь, что такая монада, сделавшаяся богомольной под влиянием нестерпимой скуки жизни и непреодолимого страха смерти,—которая грозит уничтожением все тому же драгоценному «я»,—решается, наконец, покинуть свою «башню из слоновой кости». Она, прежде занимавшаяся «тринадцатым числом» и проповедывавшая искусство для искусства, теперь с благосклонностью обращается к нашей юдоли плача и задается целью заново перестроить взаимные отношения людей. Короче, вообразите,—что монада, «не имеющая окон наружу», переносится порывом исторической бури в «стан революции». Что предпримет она там?

Нам уже известно, что она окропит экономические стремления современного борющегося человечества святой водой своего нового благочестия и окурит ладаном своей «новой» мистики. Но она не ограничится этим, она захочет переделать названные стремления сообразно своему собственному душевному складу.

Современное освободительное движение рабочего класса есть движение против эксплоатирующего меньшинства. *Сила* участников этого движения заключается в их *солидарности*. Их *успех* предполагает в них способность жертвовать своими частными интересами интересам целого. *Пафосом* этой борьбы является *самоотвержение*. Но монада, «не имеющая окон наружу», не знает самоотвержения. Подчинение интересов частей интересам целого представляется ей насилием над личностью. Ей антипатична масса, которая, по ее мнению, грозит ей «анонимат». Поэтому она никогда не заключит искреннего и прочного мира с социалистическим идеалом. Она будет отвергать его, даже невольно ему уступая.

Мы видим это на примере г. Минского. Г. Минский делает на словах много уступок современному социализму, но на деле все его симпатии

склоняются к так называемым революционным синдикалистам, *теория* которых есть незаконная дочь анархизма. Социализм школы Маркса кажется ему слишком «властолюбивым». Он не одобряет, правда, и анархистов школы Бенджэмина Тэкера,—крайних индивидуалистов;—они представляются ему слишком «самолюбивыми». И он решает, что «властолюбие социалистов и проповедь самолюбия со стороны анархистов... роднят тех и других не только с идеологией, но и с психологией ненавистной им буржуазии» [1]). На этом основании вы подумаете, может быть, что г. Минский одинаково далек как от социализма, так и от анархизма. Вы ошибаетесь. Слушайте дальше:

«Вполне радикальными оказываются либертарные социалисты, которые одновременно отрицают и частную собственность, и организованную власть, и таким образом в праве считать себя совершенно исцелившимися от отравы мещанского жизнепонимания и жизнеустройства» [2]).

Что же такое эти «либертарные» социалисты, так сильно пришедшиеся по душе нашему автору? Это—анархисты школы Бакунина-Кропоткина, т.-е. анархисты, называющие себя коммунистами. Принимая в соображение, что в Европе других анархистов почти нет,—немногочисленные последователи Тэкера встречаются преимущественно в Соединенных Штатах Северной Америки,—мы видим, что симпатии г. Минского принадлежат западно-европейским анархистам. Анархисты эти отрицают, как он говорит, и частную собственность, и организованную власть. Так как неорганизованной власти анархисты тоже, конечно, не признают, то наш автор точнее выразился бы, если бы сказал, что «либертарные социалисты» отрицают всякое ограничение прав индивидуума. Такое отрицание кажется ему очень радикальным, особенно ввиду того, что «либертарные социалисты» отрицают также и частную собственность. Восхищенный таким радикализмом, г. Минский готов признать «либертарных социалистов» «совершенно исцелившимися от отравы мещанского жизнепонимания и жизнеустройства». Оказывается, стало быть, что единственное движение, чуждое мещанства, есть ныне то, которое совершается в западной Европе под анархическим знаменем. Можно ли отзываться благосклоннее? Наш благосклонный к коммунистическому анархизму автор не заметил, что «*радикализм*» этого направления сводится к простому *паралогизму:* в самом деле, нельзя отрицать всякое ограничение прав индивидуума и *в то же время* отвер-

[1]) «На общественные темы», стр. 90.

[2]) Там же, та же стр.

гать частную собственность, т.-е. право индивидуума на присвоение себе известных предметов. Но ум нередко умолкает, когда говорит сердце. Индивидуалист из декадентского лагеря не может не питать крайнего сочувствия к индивидуалистам из лагеря «либертарного социализма» [1]). Комичнее всего то, что г. Минский валит с больной головы на здоровую. Он посылает упрек в индивидуализме именно современному социализму, или, по его терминологии, социал-демократизму. «Вполне возможно,—говорит он,—что понимание мирового процесса, как борьбы за экономические интересы, нормально и истинно для индивидуалиста. Но для нас, выстрадавших иное отношение к миру, может быть болезненное, но столь близкое и дорогое нам, отношение всечеловеческой любви и самопожертвования,—для нас нормальным и правильным является понимание мирового процесса, как мистерии вселенской любви и жертвы» [2]).

Тут первым делом нужно заметить, что ни одному толковому марксисту никогда не приходило в голову рассматривать весь «мировой процесс», т.-е., например, также и развитие солнечной системы, как борьбу за экономические интересы. Это—ахинея, до которой могли доходить лишь некоторые наши доморощенные эмпириомонисты (Богданов и др.). Но дело не в этом. Как уже сказано выше, для современного мещанина особенно характерно это противопоставление «всечеловеческой любви и самопожертвования» борьбе за экономические интересы—заметьте: *борьбе за экономические интересы экономически эксплоатируемого класса.* На такое противопоставление способен только тот, кто не понимает ни самопожертвования, ни всечеловеческой любви. Именно потому, что г. Минский не понимает ни самопожертвования, ни всечеловеческой любви, он испытывает непреодолимую потребность окутывать их мраком религиозной «мистерии».

А г. Мережковский?

Что касается его, то он еще менее, чем г. Минский, может понять социализм; поэтому он склоняется к той «бесконечной анархии», которая по его словам, составляет скрытую душу русской революции [3]). И не один

---

[1]) Мимоходом. Почему думает г. Минский, что мы, марксисты, говорим о буржуазной природе анархического учения лишь под влиянием «полемического задора»? Никакого задора тут нет. Мы просто-напросто констатируем тот факт, что идеологи анархизма еще более крайние индивидуалисты, чем даже идеологи буржуазии. Но оспаривать этот факт можно именно только под влиянием полемического задора.

[2]) «На общественные темы», стр. 70.

[3]) «Der Zar und die Revolution», S. 153.

он: к бесконечной анархии склоняется, как видно, вся троица: Д. Мережковский, З. Гиппиус, Д. Философов. В неподписанном предисловии к триединому сборнику «Der Zar und die Revolution» говорится, — очевидно, от лица всей троицы,—что эмпирическая сознательная цель русской революции есть социализм, а ее мистическая и бессознательная цель— анархия [1]).

Тут же русская революция *отождествляется* с анархией («Die russische Revolution oder Anarchie», S. 1) и предсказывается, что рано или поздно «Европа, как целое», придет в столкновение с анархической русской революцией. А чтобы Европа, как целое, знала, с кем именно ей придется иметь дело в предстоящем столкновении, до ее сведения доводится, что между тем, как для европейца политика—наука, для нас она—религия [2]), и что «мы»—мистики в глубочайшей основе своей сущности и воли. При этом «наша мистическая сущность характеризуется, между прочим, тем, что «мы не ходим, мы бегаем; мы не бегаем, мы летаем; мы не летаем, мы падаем» [3]). Несколько ниже «Европа, как целое», с величайшим удивлением читает, что «мы летаем» самым необыкновенным образом, — именно «mit in die Luft gerichteten Fersen» [4]), по-русски это выражение означает: головой вниз, vulgo: кверху тормашками.

И это признание триединого автора сборника кажется мне наиболее ценным элементом всего участия всех разновидностей декадентской «религии будущего». Эти почтенные мистики в самом деле не ходят и не бегают, — ходить и бегать человек может только по земле, — *нам* же, конечно, не до земли,—а летают, и летают головой вниз. От этого нового способа передвижения у них делается прилив крови к мозгу, и он не совсем хорошо функционирует. Это обстоятельство проливает чрезвычайно яркий свет на происхождение декадентской мистики.

Религия без бога, сочиненная Луначарским, и евангелие от декаданса далеко не исчерпывают собою всех разновидностей современного нашего религиозного «искательства». В первоначальный план моего ряда статей об этом предмете входил также подробный анализ религиозного откровения, идущего к нам от той группы писателей, которая издала так много нашумевший сборник «Вехи». Но чем больше я вчи-

---

[1]) Там же, стр. 5. Как это само собою разумеется, наша троица находит, что социализм «предписывает» полное подчинение личности обществу (это последнее «предписание» особенно хорошо!)

[2]) Там же, стр. 2.

[3]) Там же, стр. 2.

[4]) Там же, стр. 4.

тывался в этот сборник и чем больше я прислушивался к толкам, им вызванным, тем более я убеждался в том, что евангелию от Струве—Гершензона—Франка—Булгакова нужно посвятить особую работу, рассмотрев его, как выражаются немцы, в другой связи. Я и сделаю это в будущем году, в статье, или, может быть, в целом ряде статей, посвященных исследованию того, как пятилась часть нашей интеллигенции от «марксизма к идеализму»... и далее—к «Вехам». Не считаю нужным скрывать, что одною из главных вех моей будущей работы явится вопрос о том, каким образом и почему известная разновидность наших религиозных искательств служит духовным орудием европеизации нашей буржуазии. Ведь Маркс прав: «религиозные вопросы имеют ныне общественное значение». И ведь, действительно, наивно думать, что, когда, например, г. П. Струве старается опровергнуть с помощью религии некоторые «философемы» социализма, он поступает, как *теолог*, а не как *публицист*, стоящий на точке зрения определенного класса.

О книге Э. Бутру

Э. Бутру. Наука и религия в современной философии. Пер. В. Базарова, с предисловием переводчика. Библиотека современной философии. Выпуск третий.—Изд. «Шиповник», СПБ. 1910

В своем предисловии к исследованию Э. Бутру г. В. Базаров говорит, что на вопрос: чем порождается конфликт между религией и наукой и может ли этот конфликт когда-нибудь и в чем-нибудь найти свое окончательное разрешение, всякий «просвещенный» человек ответил бы лет пятьдесят тому назад лишь презрительным пожатием плеч. Тогда думали, что такой вопрос нелеп, так как считалось, что наука находится в противоречии с теми представлениями, на которые опирается всякая религия. Теперь не то. Теперь истинно-«культурные» люди как нельзя более далеки от этого мнения. Теперь они думают, что толковать о названном конфликте нелепо не потому, что религия будто бы уже *опровергнута* наукой раз навсегда, а потому, что наука и религия вращаются в совершенно различных плоскостях. «Прежде,— рассказывает г. В. Базаров, — теоретические понятия боролись с догматами веры. То научные представления вытесняли собою верования, становились на их место, — и тогда люди науки говорили, что традиционная религия «опровергнута», что настало время создать «научную религию» и т. п. То, наоборот, наука казалась «обанкротившейся», неспособной разрешить «мировые загадки», — и тогда сторонники традиционной религии поднимали голову, с новым рвением восхваляя свой ключ к тайнам мироздания. И в том и в другом случае враждебно сталкивались между собою самые *содержания* науки и религии. Наличность у них общей почвы, а, следовательно, и почвы для конфликта, не подвергалась сомнению... В настоящее время все настойчивее и настойчивее выдвигается иная точка зрения... Эта точка зрения признает, что в прошлых столкновениях оба противника были правы, и притом в самых крайних, самых непримиримых своих выводах... Если все пред-

ставления религии нелепы с научной точки зрения, если все представления науки нечестивы или, — в лучшем случае, — безразличны с точки зрения религиозной, то это как-раз и значит, что между первой и второй областью немыслимо по существу дела никакое столкновение или противоречие... Люди старого закала ошибались не в том, что они считали религиозные и научные представления несовместимыми, — здесь они были вполне правы, — а в том, что, несмотря на это, старались их во что бы то ни стало совместить» (стр. 5 — 8).

Это очень интересно. Однако жаль: *это не совсем согласно с исторической истиной*. «Прежде» теоретические понятия *далеко не всегда* боролись с догматами веры. Неужели «культурный» г. В. Базаров никогда не слыхал о так называемой *двойственной истине?* Учение о такой истине зародилось еще в средние века и достигло полного развития в эпоху Возрождения. Его смысл именно в том и состоит, что истины науки «вращаются» в совершенно иной плоскости, чем истины религии. Стало быть, если «культурные» люди уверяют нас *в настоящее время,* что для столкновения между религией и наукой, в сущности, нет места, то они лишь разогревают нечто, довольно-таки «прежнее» [1]). С другой стороны, давно ли «банкротство науки» было громко и торжественно провозглашено, например, Брюнэтьером? Как известно, очень недавно. Значит, странно приурочивать рассуждения на тему об этом мнимом банкротстве к одному только «прежнему» времени. А изо всего этого следует, что «культурный» человек, написавший предисловие к книге Э. Бутру, плохо разбирается как в *истории* философской мысли, так и в *нынешних* «философских» настроениях.

Существуют вполне очевидные для беспристрастного наблюдения общественные причины, побуждающие нынешних «философов» известного пошиба разогревать и подавать под *новым* соусом *старое* учение

---

[1]) *Д. Г. Льюис* в своей «Истории философии» изображает дело так, как будто Фрэнсис Бэкон был одним из самых первых провозвестников «двойственной истины». Это не точно. Но посмотрите, как формулирует эту истину сам Льюис, вполне ее признающий. «Теология вращается в сфере понятий, совершенно отличных от тех идей, которые составляют область науки; у теологии иные цели, иные методы, иные доводы. По-настоящему, между теологией и наукой не может быть никаких споров. И та и другая идут своей дорогой... у них нет общей почвы» (назв. соч., стр. 363 третьего русского издания). Это слово в слово то самое, что преподносит нам в «*настоящее время*» г. Базаров со слов Э. Бутру и его единомышленников в этом вопросе. А, между тем, Льюис — писатель, несомненно, «*прежний*»...

о «двойственной» истине» [1]). Э. Бутру принадлежит к числу разогревателей, произведения которых составляют то, что с полным правом можно назвать *схоластикой двадцатого века*. Он хорошо знает литературу своего предмета. Но в его сочинении нет ни одного атома оригинальности и ни самомалейшего литературного таланта. Поэтому от него веет непобедимой скукой. Берегись, русский читатель!

Вот образчик рассуждений Э. Бутру: «Человеку должно быть позволено исследовать условия не только научного познания, но и своей собственной жизни» (стр. 324). Это «но» бесподобно. Оно предполагает, что исследование человеком «своей собственной жизни» не может быть *научным*, но само собою разумеется, что это предположение совершенно неосновательно. А, между тем, на этом, совершенно неосновательном, предположении построена у Бутру вся защита прав религиозного образа мыслей. Нечего сказать, хорошо защищает он религию! Хорошенько ознакомившись с доводами таких защитников, перестанешь удивляться тому, что папа чуть не предает их анафеме. Римско-католическая церковь прекрасно понимает, что у религии есть много таких друзей, которые на самом деле хуже врагов.

«Каждое мое действие, — продолжает наш неудачный защитник религии,—каждое мое слово и каждая моя мысль свидетельствуют о том, что я приписываю некоторую реальность и некоторую цену моему личному существованию, его сохранению, его роли в мире. Я абсолютно ничего не знаю о том, имеет ли такое суждение об'ективное значение, да я вовсе и не нуждаюсь в том, чтобы мне его доказали. Если мне случается размышлять об этом убеждении, я нахожу, что оно есть лишь отпечаток моего инстинкта, моих привычек и моих предрассудков. Сообразно с этими предрассудками я внушаю себе мысль, что во мне заложена тенденция сохраняться в моем специфическом бытии, я считаю себя способным на что-то, я рассматриваю свои идеи, как серьезные, оригинальные, полезные, работаю для их распространения и признания. Все это не выдерживает малейшего прикосновения мало-мальски научной критики. Но без этих иллюзий я не мог бы жить, по крайней мере, жить по-человечески; благодаря этим обманам мне удается облегчить некоторые несчастья, помочь некоторым из моих ближних переносить или любить свое существование; благодаря им я

[1]) См. превосходную статью *Л. И. Аксельрод*, Двойственная истина в современной немецкой философии. Сборник «Философские очерки», СПБ. 1906 г.

могу любить самого себя и искать для своих сил надлежащего применения» (та же стр.).

Тут весь Бутру, со всей изумительной шаткостью и со всей возмутительной безнравственностью своей слащавой аргументации. Ему и в голову не приходит, что отнюдь не живет «*по-человечески*» тот, кто живет лишь «благодаря» каким бы то ни было «*обманам*» и не может без них «искать для своих сил надлежащего применения». Этот чувствительный человек не понимает, как ничтожна цена той будто бы помощи ближним, которая состоит в поддержании их «*иллюзий*»! Он даже не подозревает, что «не выдерживает малейшего прикосновения мало-мальски научной критики» именно эта его жалкая попытка найти теоретическое оправдание для «*иллюзий*». И почему он вообразил, что «тенденция сохраняться в своем специфическом бытии» существует у него лишь благодаря самовнушению? В действительности тенденция эта свойственна всем организмам. Она есть неизбежное следствие и выражение жизни. Указывать на нее, как на доказательство того, что есть явления, недосягаемые для «научной критики», значит просто-напросто играть словами. Ничего удивительного нет и в том обстоятельстве, что «я считаю себя способным на что-то». Пока «я» *жив,* у «меня» есть известные *силы,* а наличность этих сил побуждает меня считать себя *способным* сделать то или другое. Конечно, «я» могу преувеличить свои способности: недаром сказано, что ошибаться свойственно человеку. За примером ходить недалеко. Э. Бутру очень ошибается, считая соображения, приводимые им в защиту религии, «серьезными» и «полезными» (об их «оригинальности» я не говорю, как о таком предмете, о котором не может быть и речи). Но из того, что он ошибается, вовсе еще не следует, что свойственное людям упование на свои способности нуждается в каком-то мистическом обосновании и что его нельзя об'яснить иначе, как с помощью «двойственной истины».

В заблуждениях есть своя закономерность. Так, заблуждение Э. Бутру, считающего «серьезной» и «полезной» свою защиту религии, обусловливается тем, что он является идеологом падающего общественного класса — *нынешней* французской буржуазии. Но и тут нет ровнехонько ничего недоступного для научной критики. Дело в том, что каждый общественный класс, подобно всякому индивидууму, защищает себя, *как* может и *пока* может...

Сказанное полезно будет дополнить разбором следующего рассуждения нашего автора.

«Практика предполагает, во-первых, веру; во-вторых, об'ект, предположенный этой верой; в-третьих, любовь к этому об'екту и желание реализовать его» (стр. 331).

Если я «предположил» волчицу в соседнем лесу, то мне нет ни малейшей надобности «предполагать» еще *веру* в нее, эту волчицу, для того, чтобы отправиться на охоту. Э. Бутру *помножает на два то, что должно оставаться в единственном числе*. Зачем же он это делает? По-моему, тут возможен только один ответ: чтобы приучить себя и читателя к неуместному употреблению слова «*вера*». Человек, пришедший к тому убеждению, что практика немыслима без «веры», будет весьма склонен к принятию «двойственной истины». Другими словами: Э. Бутру немножко хитрит. Но это не беда. Мы уже знаем, что «*иллюзии*» и «*обманы*» необходимы для «*человеческого*» существования.

Далее. Практика предполагает любовь к об'екту. Это не всегда. Охота на волчицу предполагает любовь не к ней, а к охоте. Однако, не будем строги. Допустим, что практика всегда требует любви к «предположенному» об'екту. Что же из этого следует? Согласно Э. Бутру из этого следует, что практика невозможна без религии, так как «любовь, если заглянуть в нее поближе, выходит за пределы природы в собственном смысле этого слова» (стр. 333). Это очень убедительно! Даже более, чем думает Э. Бутру. В самом деле, так как самки хищных зверей, несомненно, любят своих детенышей, то выходит, что волчица, «предположенная» нами выше, тоже не чужда религиозного настроения.

Нельзя не признать, что плохо обстоит дело того общественного класса, идеологи которого принуждены «обманывать» себя,—или только других?—подобной мудростью. В XVIII веке, накануне революции, идеологи французской буржуазии были много «серьезнее». Но то время прошло безвозвратно.

А г. В. Базаров, когда-то мнивший себя идеологом пролетариата? С ним дело обстоит еще хуже: он не ведает, что творит.

Еще раз: берегись, русский читатель!

О книге О. Пфлейдерера

Д-р Отто Пфлейдерер. О религии и религиях. Книгоиздательство «Прометей». СПБ. 1909

Эта книга есть собственно ряд лекций, излагающих историю религий. Историческому очерку предпослано три лекции, в которых высказывается взгляд автора на «сущность религий» (первая лекция) и на ее отношение к морали (лекция вторая) и к науке (лекция третья). Историческая часть книги может быть прочтена не без пользы. Наибольшего внимания заслуживают здесь лекции: двенадцатая (религия Израиля), тринадцатая (религия иудеев после пленения) и четырнадцатая. Они далеко не исчерпывают своих предметов, но все-таки в них содержится не мало данных, способных устранить ходячие предрассудки о происхождении еврейской и христианской религий. В этом смысле особенно содержательны посвященные происхождению христианства: они убедительно показывают, как много элементов подготовлено было для христианства языческими религиями древнего Востока. Вот пример. Со слов Лукияна автор описывает торжество весеннего праздника в Сирии.

«Когда весною зацветали красные анемоны, и воды Орокета окрашивались в красный цвет от глины тех гор, из которых он вытекал, дикий вепрь, по верованию жителей, разрывал бога Адониса («Господа»), и тогда праздновали его смерть, совершая торжественное погребение его трупа в виде деревянной фигуры, при диких воплях женщин. Затем, на второй, а иногда на третий или четвертый день после дня его смерти, внезапно приходила весть: жив Господь! Адонис воскрес! Тогда его фигуру брали из гроба, в котором она находилась, и поднимали вверх посредством какого-то механизма.—Эта церемония еще и до сих пор точно так же совершается в некоторых греческих и римско-католических церквах на пасху. В это время жрец, как сообщает о фригийском празднике в честь Адониса Фирмик Матрон, произносит, пома-

зывая елеем уста плачущих, слово утешения: «Будьте утешены, вы, благочестивые; бог избавлен от смерти. Так и нам придет избавление от зла»—подобно тому, как теперь у нас поют: «Иисус живет и я с ним!» Так праздновался ежегодно праздник пасхи в главном городе Сирии, Антиохии, с древнейших времен» (стр. 226—227).

О. Пфлейдерер справедливо видит в этом древнем антиохийском празднике об'яснение того, как возник христианский праздник пасхи. Дело в том, что христианство очень рано проникло в Антиохию; но там оно распространялось уже не между иудеями, как в Палестине, а преимущественно между язычниками. Естественно, поэтому, что в христианской общине Антиохии возникли такие обычаи и обряды, которых не знали палестинские христиане иудейского происхождения. Как возникли они? Это очень понятно. «Так как религиозные обряды никогда не создаются из ничего,—правильно замечает О. Пфлейдерер,—то мы должны предположить, что языко-христиане Антиохии еще удерживали свои древние обычаи, ознаменовывавшие у них празднование смерти и воскресение их «Господа», Адониса, при чем теперь они связывались с именем нового «Господа»—Христа. Таким образом, Христос естественно стал для них тем Господом, смерть и воскресение которого служили залогом спасения его последователей, и который, являлся искупителем мира» (стр. 227). А так как в Антиохию скоро переселился ап. Павел, приглашенный туда из Тарса Варнавою и имевший, как известно, огромное влияние на дальнейшее развитие христианства, то естественно, что взгляды и обычаи антиохийских христиан, будучи усвоены Павлом, наложили свою печать на все христианство. О. Пфлейдерер говорит, что для Павла Христос «уже не пророк и не герой иудейского мессианского царства, как думала первоначальная община, а страдающий герой мистического искупления мира; его смерть есть жертва за грехи мира, принесенная для примирения с божеством и во искупление человеческой вины, его воскресение—преодоление сил смерти и ада, победоносное воскресение божественной жизни, начало нового оживленного божественным духом человечества» (стр. 228).

Этот новый взгляд на Христа очень облегчил распространение христианства между язычниками. Но в высшей степени достойно замечания то обстоятельство, что он облегчил его именно потому, что сам был подготовлен предварительным развитием языческой теологии.

А вот другой пример, заимствуемый, впрочем, из другой лекции. Известно, что религия Зороастра говорила о борьбе злого начала с добрым: Агромайниу (Аримана) с Агура-Маздой (Ормуздом). Но по ее

учению эта борьба двух враждебных начал была лишь временной. Ее не существовало в мире до начала его истории, — т.-е. в мире чистых духов,—и ее не будет по окончании нынешнего периода мировой жизни, поворотным пунктом которого послужило откровение Зороастра. Откровение это уже теперь является победоносным оружием в борьбе доброго начала со злым. «По прошествии же 3000 лет явится чудесно рожденный от его семени спаситель Саошиант, который будет как бы его alter ego, вновь пришедшим на землю, — и все мертвые тогда воскреснут. Тогда мировой пожар смешает элементы, и в этом пламени благочестивые будут безболезненно очищены. Злые же будут наказаны трехдневными мучениями, но и они не будут погублены, а выйдут более чистыми из огня. Только Ариман и его демоны в этой последней решительной борьбе с небесными воинствами будут побеждены и навсегда уничтожены. Тогда в новом мире начнется бесконечная блаженная жизнь чистых созданий под властью только одного доброго бога Агура-Мазды» (стр. 124 — 125).

Это древнее учение,—время появления Зороастра относится к промежутку от XIV до XVI столетия до Р. Хр., — очень сильно напоминает христианское учение о втором пришествии, отличаясь от него лишь частностями: согласно с учением поклонников Зороастра, грешникам предстояли, как мы только что видели, трехдневные муки, Ариман же и его демоны подлежали полному уничтожению, а не вечному наказанию в аду.

Лекции, посвященные религии еврейского народа, заключают в себе некоторые полезные сведения о происхождении так называемого Моисеева Пятикнижия. Об остальных лекциях исторической части книги говорить не стоит: нового они ничего не дают, но, конечно, небесполезны для тех, которые вообще незнакомы с историей религий. Отметим, пожалуй, лишь вот что:

О. Пфлейдерер отказывается признать политеизм первоначальной формой религии. Такой формой был, по его мнению, патриархальный генотеизм. «Патриархальный генотеизм,—говорит он,—это наивная вера каждого племени в своего особого племенного бога. Правда, для всех членов племени бог их является единой высшей,—и в известном смысле, в качестве их родоначальника, — единственной, божественной силой, благодаря которой все члены общины чувствуют себя безусловно связанными с ней и друг с другом. Но это особое божество каждого племени не исключает богов других племен, а наоборот, даже предполагает их. Оно стоит к ним в том же отношении соперничества, а иногда и реши-

тельной вражды, в каком в первобытные времена одно племя стояло к другим, соседним племенам» (стр. 65).

Точка зрения первобытного генотеизма лишь постепенно уступила место точке зрения политеизма, при чем ход этого духовного процесса обусловливался ходом общественного развития. О. Пфлейдерер говорит: «Политеизм, или вера во многих рядом стоящих богов, нигде не был первоначальной формой религии, и всегда являлся результатом исторического развития. Когда различные племена соединяются в одно более крупное целое, образуя народ, — происходит ли это благодаря заключению постоянных союзов, или благодаря подчинению одних племен другим, — они удерживают, правда, своих первоначальных богов, но их взаимная отчужденность уже не может сохраняться. Создание народного единства вызывает новую потребность упорядочить отношения между многими отдельными богами. Это достигается или тем, что устанавливается известная генеалогическая связь между богами, так что одни становятся детьми и внуками других, или тем, что их располагают в иерархическом порядке, создавая между ними нечто вроде феодальных отношений, и подчиняя всех одному главе, царю богов, которым обыкновенно оказывается бог господствующей народности, столицы или существующей в данное время династии» (стр. 66 — 67).

Рядом с этим об'единением племен идет разделение труда во вновь возникающем обществе. И этот процесс общественной дифференциации с своей стороны налагает глубокую печать на представления людей о богах. «Возникают различные промыслы, искусства, политическая деятельность и военное дело, — говорит Пфлейдерер, — тогда же складывается особое сословие жрецов, на обязанности которого лежит забота о религии. Вместе с этим жизнь людей становится богаче по содержанию, и это отражается, в свою очередь, на мире богов. Каждому богу отводится теперь особая отрасль управления, особое дело. Таким образом, отдельные боги приобретают индивидуальный характер, которым они, как боги племени, еще не обладали, — только теперь, собственно говоря, они становятся личностями по образу человека» (стр. 67). Это совершенно верно. И если бы дальнейшее изучение религий первобытных племен заставило нас отвергнуть теорию «патриархального генотеизма»; если бы новые данные привели нас к тому заключению, что дикие племена даже на первых стадиях своего развития не ограничивались поклонением одному богу, а поклонялись каждое одновременно нескольким богам, то и в этом случае мы все-таки должны были бы признать, что Пфлейдерер правильно понял здесь причинную связь между

развитием первобытного общества, с одной стороны, и развитием политеизма — с другой. Повторяю, однако, что и здесь наш автор сказал только то, что было известно и до него.

Рассуждения О. Пфлейдерера о «сущности религии» представляют собой нечто до последней степени несостоятельное. Хотя он и не может быть причислен к последователям какой-либо из существующих религий, — он и на христианство смотрит с исторической точки зрения, — однако, он во что бы то ни стало хочет доказать, «что религия по своему существу (конечно, не по своим часто несовершенным формам проявления) является не иллюзией, а высшей правдой, и что ее начала нужно искать не в неразумии эгоистического сердца, а в разуме, в этом божественном даре, который делает человеческий род способным подняться над природой» (стр. 8). В подтверждение этой своей мысли он ссылается на то, что идея бога необходимо присуща нашему разуму. А это последнее положение он подтверждает, во-первых, тем, что «в этом согласны все серьезные мыслители, начиная Платоном и Аристотелем», а во-вторых, соображением такого рода:

«Практический разум, путеводной звездой которого является идеал блага, — рассуждает он, — стоит, повидимому, в непримиримом разногласии с теоретическим разумом, который имеет дело с истиной существующего. И, однако же, это один и тот же разум, стремящийся установить полное единство и гармонию во всей нашей духовной жизни. Смог ли бы он окончательно успокоиться на двойственности и непримиримости идей истины и добра? Некоторые думают, что он должен это сделать, потому что разрешение этого противоречия в высшем единстве не может быть никогда доказано. Несомненно, в мире многого и становящегося, в мире пространства и времени, последнее единство найдено быть не может, противоположность бытия и долженствования никогда не будет устранена вполне. Именно поэтому разум, если только он не желает отказаться от самого себя, вынужден доходить до последнего и высшего единства, лишь поднимаясь над миром. В этом высшем единстве, в боге, разрешаются все противоречия, в том числе и противоречия истинного и благого».

Другими словами, это значит, что *разум* только тогда будет в состоянии разрешить противоречие, указываемое нашим благочестивым, хотя и неверующим автором, когда уступит свое место *фантазии*, т.-е. перестанет быть разумом.

В самом деле, покинув «мир многого и становящегося», «мир пространства и времени», разум не может найти никаких других решений,

кроме фантастических. И вот эти-то фантастические решения О. Пфлейдерер считает «необходимо присущими нашему разуму». По этому поводу мы можем сказать только то, что его собственный разум обнаруживает весьма заметный признак неразумности.

«Противоположность бытия и долженствования» вполне удовлетворительно разрешается идеей развития во всем том, что касается общественных отношений. Что же касается отношений человека к природе, то в применении к ним противоположность эта или совсем лишается смысла, или же не менее удовлетворительно разрешается возрастанием власти человека над природой. А это возрастание не имеет, как известно, ровно ничего фантастического и совершается, — как и общественное развитие,—именно «в мире многого и становящегося, в мире пространства и времени».

О книге Фр. Лютгенау

Фр. Лютгенау. Естественная и социальная религия (теория религии с материалистической точки зрения). С.-Петербург 1908 г.

Не сознание определяет собою бытие, а бытие определяет собою сознание. В применении к развитию человечества это означает, что не «психика» общественного человека определяет собою склад его жизни, а склад его жизни определяет собою его «психику». Это нам хорошо известно в настоящее время. Но это еще не значит, что нам в каждом данном случае известен тот процесс, который приводит к возникновению данной психики на основе данной формы общественного быта. Далеко нет! Очень и очень многие стороны этого многообразного процесса *только еще становятся предметом научного исследования.* Материалистическое об'яснение истории представляет собою *только метод,* ведущий к познанию истины в области общественных явлений, а вовсе не конгломерат готовых, законченных выводов. И кто хочет показать себя достойным приверженцем этого метода, тот не может ограничиться простым повторением того, что не сознание определяет собою бытие, а бытие — сознание; тот должен, напротив, постараться выяснить себе, как же происходит на самом деле это определение сознания бытием. А для этого нет другого пути, кроме изучения фактов и обнаружения их причинной связи.

Что касается, в частности, *религии,* то и здесь, разумеется, уже нельзя сомневаться в том, что не сознание определяет собою бытие; но и здесь процесс определения сознания бытием еще остается для нас в очень многих отношениях неясным. Ввиду этого приходится приветствовать всякую серьезную попытку выяснения этого процесса. И в свое время книга Фр. Лютгенау, — появившаяся на немецком языке лет около четырнадцати тому назад, — несомненно, заслуживала большого внимания со стороны всех тех, которые интересовались историческим материализмом. Но в ней и тогда можно было указать многие, весьма су-

щественные, недостатки; а теперь, когда книга, страдающая этими недостатками, оказывается, кроме того, довольно-таки *устаревшей*, мы затруднились бы ответом, если бы г-жа Величкина, — уже известная нам, как серьезная и добросовестная переводчица,—спросила нас, стоит ли ей браться за перевод этой книги: мы подумали бы, что, пожалуй, и не стоит.

Впрочем, на безрыбьи и рак рыба. На русском языке сочинение г. Лютгенау представляет собою почти unicum. Поэтому мы все-таки рекомендуем его русскому читателю. И по той же причине мы не можем не пожалеть о том, что г-жа Величкина перевела книгу г. Лютгенау не так хорошо, как она перевела когда-то фон-Поленца. Ее новый перевод тяжел, а местами и неудовлетворителен. К тому же он искажен множеством самых досадных опечаток. Это тем более неудобно для читателей, чем менее знакомы они с предметом, т.-е. чем более нуждаются в толковом руководстве.

Но перейдем к содержанию книги. Филолог по образованию, г. Фр. Лютгенау задался похвальной целью разработать вопрос о возникновении и развитии религии с точки зрения исторического материализма. К сожалению, он не был достаточно даровит для того, чтобы хорошо выполнить свою задачу. Он даже не вполне уяснил себе, что это за штука: исторический материализм. Во взгляде на этот предмет он не освободился от многих филистерских предрассудков. Он говорит: «Маркс и Энгельс доказали ошибочность идеализма и основали диалектически-материалистическое мировоззрение, по которому мы теперь в экономических условиях видим фундамент как правовых, так и нравственных и религиозных представлений» (стр. 249). Но как же это так? Разве же *мировоззрение* людей, — т.-е. взгляд их *на всю систему мира*, — исчерпывается их взглядом *на отношение «экономических условий» к правовым учреждениям и нравственным и религиозным представлениям?* Другими словами: разве *исторический* материализм есть целое *мировоззрение?* Конечно, нет! Он—только *одна часть* мировоззрения. Какого же мировоззрения? Ну, понятно—какого: *материалистического*. Энгельс говорит, что он и Маркс применили материализм к об'яснению истории. Так оно и было на самом деле. Но г. Лютгенау и слышать не хочет о материализме, который он почему-то называет «*познавательно-теоретическим*» [1]) и по адресу которого он, — на стр. 249, 250 (примечание), 252, 253 и некоторых других, — наговорил целую кучу самых неудо-

[1]) Курсив наш.

боваримых пустяков. По всему видно, что он не имеет ни малейшего понятия о «познавательно-теоретическом» материализме, и что он говорит о нем со слов тех самых теологов, — или со слов философов, находящихся под влиянием тех самых теологов, — взгляды которых он сам, разумеется, отвергает, поскольку они распространяются на собственно историческую область и касаются религиозного вопроса. И это обстоятельство сильно вредит ему даже там, где он находится, можно сказать, у себя дома: в рассуждениях о религии. Он думает, например, что «религия начинается на границе познания или опыта», и что «чем шире становится область познания, тем уже — область религиозного верования» (стр. 247). Это можно признать правильным лишь с большой оговоркой. Дело в том, что когда область религиозного верования оказывается значительно суженной под влиянием опыта, тогда на выручку религии является та философия, которая учит, что наука и религия лежат в совершенно различных плоскостях, так как религия имеет дело с потусторонним миром, а наука, опыт—только с явлениями, и что, поэтому, расширение области опыта *не может* сузить область религии. И *поскольку* проповедь этой философии влияет на умы, *постольку* область религиозного верования перестает суживаться под влиянием опыта. То правда, что философия этого рода могла возникнуть и приобрести влияние только при определенной социальной обстановке, только на известной стадии развития общества, разделенного на *классы*. Но это не изменяет дела; напротив, анализ влияния этой философии и ее отношения к религии дал бы г. Лютгенау возможность более ярким светом осветить связь между общественным развитием (причина) и исторической судьбою религиозных верований (следствие). Г. Лютгенау не воспользовался этой возможностью. Он *и не мог* воспользоваться ею по той простой причине, что он не сумел отнестись критически к той,— будто бы критической, — философии, которую мы имеем здесь в виду. А не сумел — потому что *сам* попал под влияние этой философии. Ее влиянию на него мы и обязаны тем сугубым вздором, который наговорил он в своей книге о «познавательно-теоретическом» материализме. Но, наговорив о нем сугубого вздора, он в своем отношении к религии сам переходит на его точку зрения; и это последнее было бы, конечно, хорошо, если бы наговоренный им вздор не застилал его поля зрения и не мешал ему совершить указанный переход сознательно и не греша против логики.

Если бы этот переход совершился у него сознательно, то и приведенное нами положение, гласящее, что опыт суживает область религиоз-

ного верования, приняло бы у него гораздо более правильный вид: оно гласило бы, что накопление знаний лишает почвы религиозные верования, но делает это только в той мере, в какой существующий порядок не мешает распространению знаний и пользованию ими для критики взглядов, унаследованных от старых времен. Именно это и говорит современный *материализм,* который отчасти принимается нашим автором,—как *исторический* материализм, — а отчасти отвергается им под именем *познавательно-теоретического.*

Да и отвергается-то он им, можно сказать, совсем «без понятия». Так, например, рассуждая о Гегеле, он пишет: «Для Гегеля вещи и их развитие были все еще только олицетворенными отражениями существующих где-то, еще раньше мира, «идей», а не результатами своего собственного мышления, не более или менее абсолютными отражениями действительных вещей и процессов» (стр. 249). Что значит «*абсолютное*» отражение, нам неизвестно, и вообще мы находим, что весь этот отрывок написан очень нескладно. Одно ясно: г. Лютгенау с Гегелем не согласен и полагает, что вещи и их развитие суть «отражения действительных вещей и процессов». Но ведь это есть не что иное, как неприятный ему «познавательно-теоретический материализм». Ах, какой пассаж! Извольте, после этого, толковать с г. Фр. Лютгенау о материализме: ведь он и сам не знает, что это такое.

Обо всем этом можно было бы не распространяться, если бы не следующее интересное обстоятельство. Г. Лютгенау принадлежал когда-то к германской социал-демократии. Его книга вышла по-немецки,— если память нам не изменяет,—в 1894 году, т.-е. незадолго до начала так называемого «*пересмотра Маркса*». То, что он говорил в ней об отношении *исторического* материализма к «*познавательно-теоретическому*», свидетельствовало о том, что он находился под влиянием философских идей, господствовавших и продолжающих господствовать в среде идеологов германской буржуазии. Но мы не помним, чтобы кто-нибудь из теоретиков его тогдашней партии обратил на это хоть какое-нибудь внимание; это всем казалось чем-то совсем неважным или даже вполне естественным. А когда начался «пересмотр», то господа, взявшиеся за него («ревизионисты») опирались, между прочим, как раз на те философские идеи, влияние которых испытал на себе г. Лютгенау, да, конечно, и не он один. Это показывает, каким образом *подготовлялся* ревизионизм, как прокладывал он себе дорогу в умы членов партии в то время, когда г. Бернштейн еще не высказывал никаких сомнений в правильности Марксова учения. Об этом стоит подумать рус-

ским марксистам: в их среде теперь не мало людей, занимающихся провозом той философской контрабанды, которую провозили когда-то в головы германских социал-демократов г. Лютгенау и подобные ему непоследовательные мыслители [1]). Само собою понятно, что в борьбе с этой контрабандой может сделать что-либо только один стражник: *логика*. Но *этот-то* стражник во всяком случае не лишний, и ему-то надлежит бодрствовать.

Переходя ко взгляду г. Лютгенау на возникновение и развитие религиозных верований, мы должны признать, что даже и тут наш автор только отчасти справился со своей, правда, очень трудной задачей: дать этому возникновению и развитию материалистическое об'яснение. Если в философии он готов был дополнять Маркса и Энгельса *Кантом*, то здесь он дополняет их *Максом Мюллером*. И таким дополнением он, как и в первом случае, только портит дело.

Он говорит: «Миф возникает просто из языка» (стр. 12) и поясняет эту свою мысль,—т.-е. мысль своего авторитета, Макса Мюллера,—следующими словами этого последнего: «Мы знаем, что Эос (по-гречески—утренняя заря) соответствует санскритскому Ushas, и что Ushas происходит от корня Uas, что значит светит. Эос, следовательно, первоначально называлось «светящее», или «светящий», или «светящая». Кто же было это оно, он или она? Здесь мы можем прямо наблюдать неизбежное рождение мифа. То, что познается нашими внешними чувствами и что мы можем назвать, есть только следствие; это—своеобразное освещение неба, отблеск наступающего утра или, как мы сказали бы теперь, рефлекс преломляющихся в облаках солнечных лучей. Но так, разумеется, не думали древние. Составив такое слово, как Эос, означающее светящее или свет, они должны были пойти дальше и говорить: Эос возвращается. Эос ушла, Эос снова пришла, Эос поднимается из моря, Эос—дочь неба, солнце идет вслед за Эос, солнце любит Эос, солнце убивает Эос, и т. п. Что все это означает? Вы можете сказать, что это—язык, это, конечно, миф и притом миф неизбежный» (стр. 13). К этим рассуждениям М. Мюллера г. Лютгенау прибавляет: «На вопрос о сущности мифа можно, между прочим, ответить так: он есть естественная и необходимая ступень развития языка и мышления. Это, разумеется, отнюдь еще не достаточное определение» (та же стр.). Действительно, совсем «недостаточное». Но главное—то, что даже и это недостаточное определение

---

[1]) Какой-нибудь г. Юшкевич или г. Н. Валентинов, как говорится, *ничем не хуже* г. Лютгенау.

могло бы навести г. Лютгенау на некий полезный вопрос. Он мог бы,—даже должен был бы,—спросить себя: нельзя ли *сократить* это определение; нельзя ли просто сказать: миф есть необходимая ступень развития мышления.

И если бы он без предубеждения вдумался в этот вопрос, то увидел бы, что сказать так в самом деле можно. Мы и теперь, подобно нашим очень-очень отдаленным предкам, говорим: солнце село, луна взошла, ветер утих и т. д., но, выражаясь так, мы уже не думаем, как думали эти очень-очень отдаленные наши предки: что солнце, луна, ветер, и пр. суть живые существа, одаренные сознанием и волей. Выражения остались те же, а представления, связанные с ними, сделались совсем другие; прежде характер этих представлений и вообще мышления *благоприятствовал* развитию мифов, теперь он совсем *неблагоприятен* для него. Значит, именно характером мышления, свойственного первобытному человеку, и об'ясняется возникновение мифов. И нет надобности повторять, каков именно этот характер: мы уже сказали, что первобытный человек *одушевляет* окружающий его внешний мир. Все дело состоит теперь только в том, чтобы выяснить себе, почему же это так? Почему первобытному человеку свойственно именно такое мышление? А на это ответить не трудно. Характер мышления в последнем счете определяется тем запасом опыта, которым человек располагает. У первобытного человека запас опыта очень не велик; но поскольку он существует, он относится, главным образом, *к животному миру:* первобытный человек уже очень рано становится *рыболовом* и *охотником*. Конечно, и на этой очень ранней ступени своего сушествования, человечество имеет дело также и с «неодушевленной», природой: ведь и в то время оно испытывало на себе действие тепла, влаги, света и т. п. Но, испытывая на себе это действие и стараясь *понять, об'яснить* себе его, оно по необходимости *судило о неизвестном по известному*. А известен ему был, как уже сказано, главным образом животный мир так называемых *одушевленных* предметов; неудивительно, что он счел одушевленной и всю остальную, гораздо менее известную ему природу. И чем меньше была известна ему эта остальная природа,—которую он по необходимости представлял себе тогда одушевленной,—тем больше простора оставалось для работы его воображения. Воображение создало целый ряд рассказов, об'ясняюших великие явления природы деятельностью того и другого одушевленного существа.

А из таких рассказов и состоит то, что называется *мифологией*. Но надо заметить, что г. Фр. Лютгенау сильно ошибается, когда утвер-

ждает, что первобытный человек всегда говорит о *богах*, как о *людях* (стр. 17). И не менее ошибается он, прибавляя, что «нам» известно, *почему* обоготворяемые людьми явления природы представлялись в виде людей (та же стр.). *Этого* нельзя знать, потому что *этого не было*. Об'ясняя великие явления природы действием живых существ, дикарь чаще всего представляет себе эти существа в виде *животных*, а вовсе не в виде *людей*. Это до такой степени верно и так, повидимому, общеизвестно, что прямо удивительно, как же мог г. Лютгенау не знать или упустить это из виду. Положим, что в качестве *филолога* он вообще не расположен обращаться к *этнологии*, о чем и сам заявляет в своей книге; но ведь для всего есть пределы. Сказать, что великие явления и силы природы представлялись первобытному человеку только в виде людей, значит закрыть себе путь даже к пониманию, например, такой, далеко и далеко еще не первобытной, религии, какою была религия Египта времен фараонов.

Макс Мюллер мало помог г. Лютгенау в его попытке материалистического об'яснения религии. Напротив, *филология* скорее помешала нашему автору обратить надлежащее внимание на *технологию*, т.-е. на то, каким образом мифология видоизменяется вследствие роста производительных сил, увеличения власти человека над природой. Тем, которые будут читать разбираемую нами книгу, мы очень советуем не забывать об этом ее пробеле [1]).

Другим ее недостатком является излишний *схематизм* изложения. Г. Лютгенау так изображает ход развития религиозных верований, как будто бы «естественная» религия,—«отражение зависимости человека от природы»,—могла быть отделена резкою гранью от «социальной» религии, которая является отражением той же зависимости «от общественных сил, сущность и характер действия которых ему (человеку.—*Г. П.*) неизвестны». Но такой грани не существует. И это не трудно доказать с помощью тех самых соображений и определений, которые выдвигаются г. Лютгенау. Так, например, он справедливо замечает, что область *религии* гораздо уже области *мифологии*. «Не вся мифология есть рели-

[1]) Этот пробел нисколько не устраняется тем, что сказано нашим автором, например, о влиянии *обмена* на религиозные представления. Мы говорим теперь не об *экономии*, а именно о *технике* производства. Влияние этой последней на первобытную *мифологию*, вероятно, не менее сильно, нежели ее влияние на первобытное *искусство*. Эта же сторона дела почти совсем не затронута в книге г. Лютгенау, и в этом виновато прежде всего его пренебрежительное отношение к материалу, доставляемому современной этнологией.

гия,—говорит он;—и только те об'екты, которые способны влиять на моральный характер человека, имеют право называться религиозными» (стр. 38). Здесь неудачно выражена мысль, сама по себе правильная: религия в широком и, конечно, гораздо более точном смысле этого слова действительно возникает только тогда, когда общественный человек начинает искать у бога или у богов санкции для своей морали или вообще для своих действий и учреждений [1]). Но мораль есть явление *социальное*. Поэтому, освящая предписания морали и вообще данные общественные отношения людей, религия тем самым приобретает «*социальный*»,—т.-е., по-русски, *общественный характер*. Наш автор и сам сознает это; он говорит: «С самого начала уже в аналогии между человеческим и божественным образом жизни, между отношением отца к своему ребенку и бога к человеку и т. п. заключается неизбежный элемент социальной религии» (стр. 133). Именно так! И именно потому, что это так, *нельзя* изображать «естественную» религию, как будто бы она составляла отдельную фазу религиозной эволюции, или,—если хотите,—*можно*, да только, например, Тэйлору, по мнению которого религия (в своем *минимальном* виде) существует *даже там*, где мифы еще не начали освящать собою предписания морали; что же касается г. Лютгенау, для которого религия существует *только там*, где уже совершилось это соединение мифологии с моралью, то он должен был бы с первых же страниц своего изложения стараться обнаружить связь между *общественными отношениями* людей, с одной стороны, и формами их *религиозных* верований—с другой. Обнаружение такой связи было бы полезно ему, между прочим, и для выяснения того, что можно было бы назвать ролью религиозного «фактора» в истории человечества. Но г. Лютгенау не счел нужным хорошенько выяснить себе и читателю эту связь. Поэтому,—и вопреки его собственному мнению,—«естественная религия» является в его изложении как бы независимой от «социальной» формы. То же самое приходится сказать и об «антропологической», а также и о «психологической» религии. Наш автор и эти «религии» излагает, как нечто совершенно отдельное, самостоятельное. В интересах анализа он нарушает живую взаимную связь явлений и потом забывает *восстановить* эту связь в интересах *синтеза*. Неудивительно, что его изложение ока-

[1]) Под религией *в узком смысле* мы понимаем то, что Тэйлор называет *minimum религии*, т.-е. вообще веру в существование духов. Первоначально такая вера не имеет никакого влияния на действия людей, и тогда она не имеет ровно никакого значения, как «фактор» общественного развития, поэтому и религией ее можно называть лишь с весьма существенной оговоркой.

зывается почти лишенным всякой внутренней связи. Его книга представляет собою, в своих отдельных главах, собрание более или менее ценных данных для материалистического об'яснения «религиозного феномена»,— как выражаются теперь французские исследователи,—но *стройного об'яснения* этого «феномена» в ней мы не находим.

Однако, повторяем, на безрыбьи и рак рыба. Доступная русскому читателю, не знающему иностранных языков, литература предмета до такой степени бедна, что и книга г. Лютгенау составляет в ней полезное явление. Прочитать ее во всяком случае не мешает.

Еще два слова. В главе «*религия и этика*» г. Лютгенау делает несколько очень метких возражений против той мысли, что нравственность всегда должна будет основываться на религии. Он говорит,—как гораздо раньше его сказал, впрочем, Дидро,—что польза, приносимая человечеству религией, похожа на пользу костыля: «кто не нуждается в костыле, тот лучше ходит» (стр. 240—241). Это справедливо. Но справедливость этой блестящей мысли Дидро стала бы еще более очевидной, если бы наш автор подкрепил ее указанием на тот несомненный факт, что в истории развития человечества нравственность возникает *прежде,* нежели люди начинают освящать ее предписания ссылкою на волю сверх'естественных существ. Этот факт, конечно, известен и г. Лютгенау; но он не получил в его книге надлежащего освещения, а потому и этот факт, с своей стороны, не проливает у него на вопрос об отношении нравственности к религии того света, который он мог бы пролить.

Комментируя известное положение: «религия—частное дело», г. Лютгенау говорит: «Для принадлежности к партии достаточно, если кто-нибудь убедится для себя (?), что он разделяет взгляды и требования, изложенные в программе партии. Таким образом, при выборах в рейхстаг 1893 г. христианский теолог мог быть выставлен официальным кандидатом партии» (стр. 289). Это, конечно, так. Но надо все-таки заметить следующее. Программа партии основывается на совокупности таких положений, которым члены партии приписывают строго научное значение. И каждый член партии нравственно обязан по мере сил и возможности заниматься *пропагандой* этих положений. Спрашивается, как ему быть, если в своей пропаганде он сталкивается с системой взглядов, об'ясняющих с помощью «социальной» религии то, что он сам не может об'яснить иначе, как посредством научного социализма? *Говорить против* своего убеждения? Это было бы лицемерием. *Замалчивать* некоторую часть своих взглядов? Это было бы лицемерием на половину, т.-е., в сущности, таким же лицемерием. Остается *говорить правду,*— говорить

ее, не раздражая без надобности своего слушателя, подходя к нему тактично и даже педагогично, но все-таки говорить. И опять мы вынуждены сделать здесь ту самую оговорку, которую нам приходилось уже не раз делать в этой статье: г. Лютгенау согласен с нами; он сам говорит это [1]). Но говорит как-то мимоходом, а когда нужно окончательно формулировать свое мнение, он как будто склоняется к противоположной мысли. Так, на стр. 274—275 он пишет: «Самая действительная агитация будет такова: *говорить то, что есть*. Естественное происхождение религии; присоединившаяся потом зависимость религиозных представлений от экономической структуры общества; факты церковной истории; научное исследование сущности явлений, непонимание которых вызвало религиозные толкования,—все это безусловно верная действительность, которая разрушит всякое сомнение и всякую фантазию, возникшую из незнания». Это очень хорошо сказано! Но далее автор рассуждает так, что выходит, будто никакой агитации не нужно,—и не нужно по той причине, что «фантазия», о которой у нас идет теперь речь, коренится в современной нам экономической действительности и исчезнет вслед за нею. Но это уже совсем плохой довод; он напоминает рассуждения анархистов и синдикалистов: *так как* политические учреждения основываются на производственных отношениях, *то*, пока существуют эти последние, политическая борьба или совсем бесполезна или даже вредна для рабочего класса. В действительности, самый ход *экономического* развития нынешнего общества дает надлежащую точку опоры для плодотворной *политической* деятельности пролетариата. И было бы нерасчетливо, было бы просто-напросто нелепо не пользоваться этой точкой опоры. Совершенно то же надо сказать и о «фантазиях».

Поясним нашу мысль примером. Несколько лет тому назад, во французской партии был негр Лежитимюс, депутат от острова Мартиники. Злые языки его врагов говорили, что во время избирательной агитации Лежитимюс не только держал речи на собраниях, но и прибегал к *колдовству* для того, чтобы вернее обеспечить себе победу. Это, повторяем, не более, как злая выдумка; но допустим на одну минуту, что это правда. Как должна была бы французская партия отнестись к Лежитимюсу? Исключить его из своих рядов? Но это значило бы обнаружить вредную, непозволительную и вдобавок еще смешную нетерпимость: вера в колдовство тоже должна быть признана частным делом. Против этого.

[1]) Т.-е. был согласен и говорил, пока сам принадлежал к партии, а как он думает теперь, нам совсем неизвестно.

надеемся, никто возражать не станет. А с другой стороны, кто из белых товарищей черного депутата не счел бы себя нравственно обязанным сообщить ему более правильный взгляд на истинные причины политических успехов и неудач? Кто из них не постарался бы вывести его из его грубого заблуждения? Разве только недоброжелательные или легкомысленные люди. А ведь вера в колдовство, несомненно, тоже имеет свое материалистическое об'яснение! Но в том-то и дело, что найти для данного исторического явления материалистическое об'яснение вовсе еще не значит примириться с ним или об'явить его неустранимым посредством сознательной деятельности людей. Не сознание определяет собою бытие, а бытие—сознание. Это так. Это—исторический материализм. Но это еще не весь исторический материализм. К этому необходимо прибавить, что, раз возникнув на основе бытия, сознание со своей стороны способствует его дальнейшему развитию. Маркс хорошо знал это, высказывая свой известный взгляд на важное значение «критики религии».

О брошюре А. Паннекука

Антон Паннекук. Социализм и религия. Перевод с немецкого А. Ратнер под редакцией П. Румянцева. Дешевая библиотека Т-ва «Знание», № 121. Цена 5 коп. 1906 г.

Г. П. Румянцев, взявший на себя редактирование русского перевода этой брошюры, предпослал ей маленькое предисловие. Вот оно целиком: «Настоящая брошюра представляет собою лекцию д-ра Антона Паннекёка (Anton Pannekoek) из Лейдена (Голландия), прочитанную 14 сентября 1905 года перед многочисленной рабочей аудиторией в Бремене, по инициативе «просветительной комиссии бременского профессионального картеля» и «социал-демократического союза». Выдержанность точки зрения исторического материализма, ясность и популярность изложения автора заставляют нас рекомендовать эту брошюру вниманию русских читателей, тем более, что по вопросу об отношении социализма к религии в нашей литературе чувствуется большой пробел».

По вопросу об отношении социализма к религии в нашей литературе,—и не только русской,—действительно существует большой пробел. Поэтому можно с уверенностью сказать, что эта брошюра будет прочтена многочисленными читателями, и поэтому же я считаю своею обязанностью отнестись к ней здесь очень внимательно.

Начну с того, что Anton Pannekoek есть не *кек*, а *кук*, ибо *oe* произносится голландцами, как наше *у*. В виду этого я и буду называть его как следует, т.-е. Паннекуком.

Брошюра Паннекука никакого пробела не заполнит по той простой причине, что в ней самой слишком много пробелов. Дырой нельзя заткнуть дыру, как справедливо заметил какой-то мудрец. Если же г. П. Румянцев считает нужным рекомендовать читателю брошюрку-лекцию Паннекука, то это свидетельствует лишь о наличности многочисленных пробелов в его собственном миросозерцании.

Антон Паннекук, несомненно, обладает довольно выдающимися способностями и прекрасными намерениями. Он принадлежит к левому,—*марксистскому*,—крылу голландской социал-демократии. Но, *несмотря на то*, что он — «д-р», а вернее *потому, что* он — «д-р», он не прошел строгой марксистской школы. Это видно было уже из тех философских статей, которыми он, года два тому назад, согрешил в «Neue Zeit»: статьи вышли совсем плохими. Брошюрка же о социализме и религии окончательно убеждает нас в том, что наш молодой голландский марксист мало усвоил себе метод своего учителя.

Он говорит: «Существует две научных системы; той и другой мы обязаны Карлу Марксу, и обе эти системы, вместе взятые, служат обоснованием нашей конечной цели. Системы эти—политическая экономия и исторический материализм» (стр. 29). Но это совсем не так. Существует *одна* «система»,—*система диалектического материализма*,—в которой находят место и политическая экономия, и научное об'яснение исторического процесса, и еще многое другое. Всякий, кто изучил «Капитал», понимает, что это замечательное сочинение есть не что иное, как *материалистическое об'яснение экономических отношений в буржуазном обществе*, которое само имеет преходящий, т.-е. *исторический характер*. Многие называют «Капитал» *историческим* сочинением; но далеко не все из этих многих понимают весь глубокий смысл такого названия. Антон Паннекук принадлежит, как видно, к числу тех, которые совсем не видят того, что основные экономические взгляды Маркса насквозь пропитаны материалистическим взглядом на историю. Для марксиста это непростительный недостаток.

Дальше, говоря о «буржуазном материализме», А. Паннекук пускается толковать о буржуазных просветителях, которые «надеялись путем распространения знания вызвать массы из-под обаяния попов и дворян-феодалов». Вы думаете, что он имеет в виду знаменитых французских материалистов: Гольбаха, Дидро, Гельвеция? Вы ошибаетесь. Он имеет в виду «теперь уже устаревшие популярные книги А. Бюхнера» (стр. 22). Это просто смешно. Он утверждает, что в «буржуазном материализме» отсутствовал «всякий след социологии». Это не верно в применении к Гельвецию, в сочинениях которого можно найти чрезвычайно интересные и замечательные зародыши материалистического об'яснения истории. Но А. Паннекук прошел плохую школу, и потому он не имеет понятия о французском материализме. Он приписывает материалистам «установление» той истины, что «идеи рождаются в материи мозга» (стр. 29). Материалисты-классики выражались иначе.

Перейдем к религии. На стр. 8-й разбираемой брошюры мы встречаем такое замечание: «В интересующем нас здесь вопросе, мы под религией понимаем то, что составляет ее существенный признак: веру в *сверх'естественное существо,* которое будто бы управляет миром и распоряжается судьбами людей».

Это опять не верно, и не верно в двух отношениях. Во-первых, большинство религий приписывало управление миром не *одному*, а *многим* свех'естественным существам (политеизм). А во-вторых, вера в существование таких существ еще *не составляет главного отличительного признака религии.* Наш автор плохо уяснил себе процесс того, что современные английские исследователи называют «The making of religion».

Религия возникает только тогда, когда данное племя начинает верить в то, что между ним и данным сверх'естественным существом или данными сверх'естественными существами есть известные отношения, обязательные не только для людей, но даже и для этих существ. Главным отличительным признаком религии является *вера в бога или в богов.* Но Паннекук очень ошибается, если думает, что бог и сверх'естественное существо—одно и то же. Конечно, всякий бог есть сверх'естественное существо; но далеко не всякое сверх'естественное существо считается богом. *Чтобы стать богом, такое существо должно пережить целую эволюцию.*

И заметьте, по какому поводу Паннекук делает свою неудачную ссылку на существенный признак религии. Есть люди, которые говорят, что так как современный пролетариат обнаруживает много самоотверженности и преданности возвышенному идеалу, то нельзя утверждать,—как это делает, между прочим, Паннекук,—что названный класс становится все менее и менее религиозным. Эти люди не могут и вообразить себе, чтобы возможна была *нерелигиозная* нравственность. Этим-то людям Паннекук отвечает, что нравственность и религия не одно и то же, что существенным признаком религии является вера в сверх'естественные существа. Затем он продолжает: «До сих пор все возвышенные и нравственные побуждения людей были тесно связаны с этой религией и проявлялись под покровом религии. Это тотчас же становится понятным, если вспомнить, что религией исчерпывалось все миросозерцание прежних поколений, и поэтому все, что выходило за пределы обычной повседневной жизни, находило в ней убежище. Все то, происхождения чего нельзя было об'яснить, находило в религии сверх'естественное об'яснение; в ней искали ответа на все вопросы. Тот факт, что признаваемые каждым человеком добродетели и нравственные побу-

ждения занимают первое место в религиозных учениях, не составляет еще сущности и особенности религии; сущность эту составляет, скорее, то основание, на котором зиждутся эти добродетели, именно, способ об'яснения всего происходящего волей божьей. *Мы же* об'ясняем высшие нравственные побуждения пролетариата *естественной* причиной; мы знаем, что они проистекают из его особого классового положения».

Итак, «мы» об'ясняем *естественной* причиной высшие нравственные «побуждения» *пролетариата*. Это похвально. А чем об'ясняем «мы» нравственные «побуждения» *других классов общества?* Неужели *сверх'естественными* причинами? Вероятно, даже наверно—нет. А если нет, то надо говорить не о пролетариате, а вообще о том *человеке*, которого Маркс назвал *общественным*. Марксисты, действительно, считают, что развитие нравственности общественного человека обусловливается развитием общественных отношений, которое, в свою очередь, определяется развитием общественных производительных сил. Но именно потому, что марксисты убеждены в этом, им покажется в высшей степени странным то утверждение Паннекука, что «добродетели зиждутся» на основании, сводящемся к «способу об'яснения всего происходящего божьей волей». Ведь отсюда выходит, что «добродетели зиждутся» на *совершенно идеалистическом* «основании». Я охотно допускаю, что тут не промах мысли, а неудачное выражение (может быть, даже просто неудачный перевод: у меня нет под руками подлинника); но от чего бы ни происходила здесь путаница, она существует и может только смутить читателя. Потом, о какой «*этой религии*» говорит Паннекук? О той, существенным признаком которой является вера в сверх'ественные существа? Но ведь этот признак есть, по его же словам, существенный признак *всякой вообще религии*. При чем же тут «*эта*» религия? Опять—крайне неудачное выражение, очень запутывающее мысль автора. Наконец,—*и это, конечно, самое главное,*—из нашей последней выписки еще раз видно, что Паннекук совсем незнаком с историческим процессом возникновения религий. Он думает, что «до сих пор» нравственность всегда была «тесно связана с этой религией», т.-е. с верой в сверх'естественные существа. Но это не верно. *На первых ступенях общественного развития нравственность существует совершенно независимо от веры в сверх'естественные существа.* Кто хочет убедиться в этом, того я отсылаю к русскому переводу «Первобытной Культуры» Тэйлора. Если бы Паннекук знал этот факт, то ему достаточно было бы на него сослаться, чтобы опровергнуть людей, так неразумно твердящих, что нравственность невозможна без религии. Но Паннекук этого не

знал,—хотя и должен был бы знать,—и потому вынужден был пуститься в запутанные рассуждения, которые показали прежде всего то, что он сам, по немецкому выражению, не твердо сидит в седле.

На 23-й странице своей брошюры Паннекук говорит: «Изложенного нами достаточно, чтобы показать, что старый буржуазный материализм и новая буржуазная религиозность [1]) оба прямо противоположны пролетарскому миросозерцанию». По отношению к *религиозности* это верно, но по отношению к «*буржуазному материализму*» это совсем неправильно.

В «буржуазном материализме», по словам Паннекука, отсутствовал всякий след социологии. Я уже сказал, что это не вполне так; но теперь я допускаю, что это совершенно так, и спрашиваю, доказывает ли это обстоятельство, что «буржуазный материализм» *противоположен* пролетарскому миросозерцанию? Нет, этого оно не доказывает. Оно доказывает только то, «что буржуазный материализм» был *односторонен* сравнительно с нынешним диалектическим материализмом. О *противоположности* же не может быть и речи. «Буржуазный материализм»,— т.-е., точнее, классический материализм XVII и XVIII столетий, — не «заглох», как уверяет Паннекук, а возродился в «системе» Маркса.

Окончательный вывод Паннекука тот, что при социализме не найдется места для веры в сверх'естественные силы. Это правильно; но это известно еще со времен Маркса. Паннекук ограничился тем, что привел в доказательство этой верной мысли несколько неверных соображений, обнаруживающих его полное незнакомство с предметом. Это слишком мало.

Я далеко не исчерпал всех ошибок Паннекука. Но и тех ошибок, которые указаны мною, достаточно, чтобы отнестись к его брошюре с полным отрицанием. Предлагая эту брошюру своему читателю, издатели «*Дешевой библиотеки*» преподнесли ему поистине слишком «*дешевую*» вещь.

Г. П. Румянцева тоже, как видит читатель, поблагодарить не за что. У нас теперь очень много развелось людей, редактирующих и «рекомендующих» произведения, посвященные предметам, о которых они не имеют ни малейшего понятия. Эти люди, усердно распространяющие в публике свое самоуверенное невежество, составляют язву нашей популярной,—преимущественно переводной,—литературы.

---

[1]) Перед этим он справедливо сказал, что в среде современной буржуазии усиливается религиозность.

О книге М. Гюйо

М. Гюйо. Безверие будущего. Социологическое исследование. С биографической заметкой о Гюйо Ал. Фулье и с предисловием профессора Д. Н. Овсянико-Куликовского. Перевод с французского (11 изд.) под редакцией Я. Л. Сакера. СПБ.

У нас много теперь говорят о религии. И говорят, по большей части, так, что обнаруживают полнейшее свое незнакомство с этим общественным явлением, во всяком случае, заслуживающим серьезного внимания социолога. Поэтому книга М. Гюйо является кстати: она будет способствовать рассеянию густого тумана невежества, покрывающего у нас религиозный вопрос.

Книге предпослано предисловие проф. Д. Н. Овсянико-Куликовского. Почтенный профессор касается в нем наших современных религиозных исканий, которые представляются ему «по меньшей мере ненужными». Мы безусловно согласны с ним в этом случае. По его словам, искания эти, в огромном своем большинстве, «сбиваются на какую-то игру в религию, на ребяческие упражнения на религиозные темы,—и есть в них что-то и схоластическое, и дилетантское, и фантастическое» (стр. IX). Это строго, но вполне справедливо. Не менее справедливо и то замечание Д. Н. Овсянико-Куликовского, что в названных исканиях «замечается стремление подводить религиозный фундамент под явления общественные» (IX),—напр., под наше освободительное движение,—и что в подведении такого фундамента нет ни малейшей надобности. «Это черта архаизирующего характера,—говорит он,—противоречащая общей и все усиливающейся тенденции прогресса к освобождению социальных явлений от религиозной формулы»... Наши религиозные реформаторы и утописты не вводят, правда, новых обрядов, но они ищут новой религиозной санкции для таких «светских» вещей, как либерализм, социализм, освободительное движение и т. д. Это было бы шагом назад—в глубь архаических ступеней религии и культуры, если бы только это был

в самом деле «шаг», а не одна «игра ума» и «пустая затея» (IX—X). Прибавим, что к числу религиозных реформаторов и утопистов Д. Н. Овсянико-Куликовский относит также и г. Луначарского, который «выступил с попыткой создания «социал-демократической» религии, в чем едва ли есть надобность» (IX). Тут мы должны заметить, что наш автор выражается слишком мягко: на самом деле, можно с полнейшей уверенностью сказать, что в попытке г. Луначарского не было решительно никакой надобности.

Но,—нам очень жаль, что мы вынуждены написать это «но»,—мы не совсем согласны с Д. Н. Овсянико-Куликовским. Откровенно говоря, мы не видим никакой надобности и в той «грядущей религиозности», перед которой он почтительно склоняется в своем предисловии. Он пишет: «Прогресс положительной науки и философии ставит человека лицом к лицу с непознаваемым,—и на этом пункте начинается та *религия*, которая, в противоположность религиям прошлого, *не связывает* (religio значит—«связь») душу человеческую, а освобождает ее от уз, приковывающих ее к месту и времени, злобе дня, тревоге века, как всегда приковывали ее религии прошлого, столь тесно связанные с историей, с культурой, с общественностью, с государством, с классами, интересами групп человеческих. В сравнении с ними религия будущего представляется *не религией*, но в ней *религиозность* человека взойдет на высшую ступень той *рациональной созерцательности*, которая, облагораживая дух человеческий, накопляет и освобождает его энергию для нерелигиозной культурной деятельности и борьбы за гуманность и высшие идеалы человечества» (X—XI).

Эта аргументация кажется нам мало убедительной. Мы думаем, что «рациональная созерцательность» не имеет ничего общего с религиозностью. И нам сдается, что сам же Д. Н. Овсянико-Куликовский подтверждает эту нашу мысль некоторыми своими соображениями. В самом деле, у него выходит, что в основе грядущей религиозности будет лежать «идея бесконечности и вечности Космоса» (X). Идея эта «переходит за пределы человеческого разумения; она, добытая рациональным путем, иррациональна или супрарациональна,—иначе говоря,—мистична» (X). Допустим, что это так. Но если это так, то и грядущая религиозность должна быть «иррациональна или супрарациональна, — иначе говоря, — *мистична*». А в таком случае она, как мы сказали, не имеет ничего общего с «*рациональной созерцательностью*». Кроме того, нельзя называть «*мистичным*» то, что недоступно научному познанию. Известно, что луна всегда обращена к земле одной своей стороной. Поэтому ее

другая сторона навсегда останется недоступной для научного исследования. (Говоря это, мы, конечно, имеем в виду ученых, живущих на земле.) Но следует ли отсюда, что эта другая сторона луны иррациональна, супрарациональна или мистична? По нашему, совсем не следует. Нам возразят, разумеется, — и, может быть, наш автор будет в числе возражающих, — что иное дело непознанное или недоступное для познания вследствие каких-нибудь особенных условий, а иное дело безусловно непознаваемое. Мы ответим, что это так... с точки зрения Кантовой теории познания или одного из ее новейших видоизменений. Но для того, чтобы ссылка на эту теорию познания была убедительной, надо сначала доказать ее правильность, а это не так-то легко сделать. К тому же, отождествление «мистичного» с непознаваемым не выдерживает критики.

М. Гюйо говорит в разбираемой нами книге: «Вселенная, без сомнения, бесконечна, бесконечен, поэтому, и *материал* для человеческой науки; тем не менее, вселенная находится под властью известного числа простых законов, в которых мы все больше и больше отдаем себе отчет» (стр. 358—359). Это, как нельзя более, верно. И в этом заключается ответ Д. Н. Овсянико-Куликовскому, считающему «мистичной» идею бесконечности и вечности Космоса. Раз человек окончательно пришел к тому убеждению, что бесконечная вселенная находится под властью известного числа простых законов, в его миросозерцании *нет места для мистицизма*. Характеризуя взгляды М. Гюйо, почтенный профессор говорит, что покойный французский философ предвидел в будущем «не упадок морали и религии, а, напротив, *расцвет морального и религиозного творчества*, окрыленного не только внешними гарантиями свободы совести и мысли, но и *внутреннею свободою* человека от пут догматизма в вопросах религиозного и нравственного сознания» (VI). Это так; но не мешало бы прибавить, что Гюйо под религией будущего понимает нечто, совсем непохожее на религию. Так, он пишет: «Мы можем сказать, что наука, это — религия, которая возвращается к действительности, вновь находит свойственный ей путь, вновь находит, так сказать, себя самое. Наука говорит всем живым существам: проникнитесь друг другом, познайте друг друга. Религия говорит им: об'единяйтесь друг с другом, заключите между собою тесный, солидарный союз. Это одно и то же веление» (186). Если «наука, это — религия», то несомненно, что в будущем религиозное творчество очень усилится, ибо научная деятельность цивилизованного человечества все более и более возрастает. Но в других местах, — например,

в первой и второй главах первой части своей книги,—Гюйо сам очень хорошо поясняет, что точка зрения религии прямо противоположна точке зрения науки: наука смотрит на природу, как на цепь зависимых друг от друга явлений; религия, — т.-е., точнее сказать, теория, лежащая в основе религии, — видит в ней «проявления воль, более или менее независимых, одаренных необыкновенною силою и способных действовать друг на друга и на нас самих» (стр. 50; см. также стр. 51). Ввиду этого, становится логически несостоятельным всякое отождествление науки с религией. Гюйо замечает, что «мнимое примирение науки и религии происходит у Спенсера лишь благодаря двусмысленности выражений» (стр. 361). Это его замечание вполне может быть применено к нему самому: только употребляя двусмысленные выражения, можно утверждать, что «наука, это — религия» и т. д.

Но как ни двусмысленны подчас выражения, употребляемые Гюйо, все-таки ясно, что под расцветом религиозного творчества в будущем он понимает, собственно, расцвет науки, искусства и нравственности. Чтобы убедиться в этом, достаточно прочитать хотя бы вторую главу третьей части его сочинения (стр. 364 — 395). Глава эта носит характерное название: «Ассоциация. — Что в социальной жизни останется от религии?» Оказывается, что ничего не останется. Мы не шутим. Гюйо говорит: «Если рассматривать религию, как популяризацию первых научных теорий человеческих, то есть основание думать, что самым верным средством устранить заблуждения и сохранить хорошие стороны религий явится популяризация истинных теорий современной науки» (369). Мы, с своей стороны, опять скажем, что, конечно, популяризация истинных теорий науки очень усилится в будущем, но что это совсем не ручается за сохранение даже хороших сторон религии, так как ее точка зрения прямо противоположна точке зрения науки. Несколькими страницами ниже мы читаем: «Предмет энтузиазма с течением времени меняется: им была до сих пор религия, но им могут быть и научные доктрины и открытия, в особенности же нравственные и социальные верования. Отсюда новое последствие, то, что самый дух ***прозелитизма***, составляющий, повидимому, особенность религий, никоим образом не исчезнет вместе с ними: он лишь видоизменится» (374). Тут опять ясно, что «останется» только Федот, который будет совсем не тот, и которого, поэтому, очень ошибочно было бы смешивать со старым Федотом.

М. Гюйо — непоследовательный мыслитель, и мы считали своей обязанностью предупредить читателей насчет его непоследовательности

Но он, все-таки, мыслитель, а не кликуша вроде наших российских «богоискателей». Поэтому, несмотря на его непоследовательность, в его книге есть много таких элементов, которые будут, как мы сказали, способствовать рассеянию густого тумана невежества, покрывающего у нас религиозный вопрос. Больше всего таких элементов находится в первой части его книги. Мы очень рекомендуем эту часть вниманию наших читателей.

К сожалению, и эту часть мы можем рекомендовать лишь с оговорками: мы почти ни в чем не можем безусловно согласиться с Гюйо. Возьмем хотя бы определение религии. По мнению Гюйо, «религия есть в фантастической и символической форме *физическое*, *метафизическое* и *моральное об'яснение* всего существующего по аналогии с человеческим обществом. В двух словах, религия, *это — универсально-социологическое об'яснение мира в мифической форме*» (XIX). Религия, в самом деле, многое об'ясняет по аналогии с человеческим обществом. Но не все. Мы уже знаем, что религиозный человек видит в природе проявление воли божественных существ. Такой взгляд представляет собою тот анимистический элемент, который всегда имел место во всякой религии. Но анимизм возник не по аналогии с человеческим *обществом,* а по аналогии с *индивидуумом*, как существом, одаренным сознанием и волей. Первобытный человек все явления природы об'яснял по аналогии с самим собою; он олицетворял природу, всюду предполагая наличность сознания и воли. И это олицетворение природы находилось в теснейшей связи с состоянием первобытной техники. Мы потому считаем нужным отметить это, что свойственный Гюйо взгляд на религию, как на *универсальный социоморфизм,* помешал ему оценить во всей его полноте в высшей степени важное влияние техники на развитие первобытной мифологии.

Вообще надо заметить, что этнологический материал, с которым оперировал Гюйо, теперь уже значительно устарел. Достаточно сказать, что он, видящий в религии универсальный социоморфизм, ничего не говорит о тотемизме, представляющем собою такой яркий пример об'яснения явлений,—т.-е. *некоторых сторон их,* — по аналогии с человеческим обществом.

Полезно прочитать книгу М. Гюйо, но ошибочно думать, что она хотя бы приблизительно исчерпывает вопрос. До этого ей очень и очень далеко!

Ответ на анкету о будущности религии, произведенную журналом «Mercure de France»

Вы позволите мне стать на точку зрения социально-эволюционную и формулировать вопрос следующим образом: не является ли разложение религиозной идеи естественным концом ее эволюции?

Чтобы ответить на этот вопрос, отдадим себе отчет в том, чем была до сего времени эволюция этой идеи.

Но прежде всего, что такое религия? Если мы воспользуемся тем определением, которое Эдуард Б. Тэйлор называет определением-минимум термина «религия»,—то мы скажем, что религия есть *вера в духовные существа*, существующие рядом с телами и процессами природы [1]).

Эта вера, являющаяся необходимым элементом всякой религии, служит в то же время для *об'яснения* всех явлений природы. Но на более высокой стадии социальной эволюции к этому примитивному элементу присоединяется еще новый: моральный элемент.

Связь обоих элементов становится все более и более тесной. Тогда мы доходим до того, что я мог бы назвать определением-максимум религии: вера в духовные существа, связанная с моралью и служащая ей санкцией. Вот почему многие полагают, что сущность религии заключается в морали.

Но мы далеки еще от конца этой эволюции.

Связь между моралью и религией, казавшаяся неразрывной, должна исчезнуть благодаря прогрессу человеческого разума.

Научное об'яснение феноменов может быть только материалистическим. Вмешательство духовных существ, которое в глазах дикаря об'ясняет все явления, ничего не об'ясняет в глазах Бертело; значение

---

[1]) Правда, что духовное существо не есть еще бог. Чтобы стать богом, духовное существо должно совершить известную эволюцию. Бог, это—духовное существо, связанное взаимными услугами с данным племенем или народностью. Но всякий бог есть духовное существо. В данном случае для нас это вполне достаточно.

такого об'яснения падает для каждого цивилизованного человека по мере того, как он усваивает результаты работы науки.

Если многие верят еще в существование духов и сверх'естественных существ, то это потому, что, по разным причинам, они не смогли победить препятствий по пути к научной точке зрения.

Когда препятствия эти будут устранены,—а все заставляет думать, что это будет делом социальной эволюции,—исчезнет всякий след супранатуралистической концепции, а мораль вынуждена будет занять свое независимое место. Религия, в максимальном смысле этого слова, отживает.—Что касается религиозного чувства, то очевидно, что оно исчезает вместе с разложением религиозной идеи. Но в чувствах конечно больше консерватизма, чем в идеях. Могут и будут иметь место различные пережитки, народятся ублюдочные концепции мира, полуматериалистические, полуспиритуалистические.

Но и пережитки эти осуждены на исчезновение в свой черед, в особенности, по исчезновении некоторых социальных учреждений, якобы санкционированных религией.

Прогресс человечества несет с собой смертный приговор и религиозной идее, и религиозному чувству. Только робкие или заинтересованные выражают опасение за судьбу морали. Мораль, повторяю, способна вести самостоятельное существование.

Вера в духовные существа даже и теперь далека от того, чтобы быть опорой морали. Напротив, религиозные верования цивилизованных наций нашего времени, в большинстве случаев, отстали от их морального развития.

В. К. Клиффорд справедливо замечает: «Если бы люди не были лучше своих религий, мир был бы адом!»

О книге Иванова-Разумника

Иванов-Разумник. О смысле жизни. Федор Сологуб, Леонид Андреев, Лев Шестов

Похвальную и по обстоятельствам времени совсем не лишнюю задачу поставил себе г. Иванов-Разумник. Он счел себя вполне подготовленным поведать русскому читателю о том, что думает наша современная литература о смысле жизни. Г. Иванов-Разумник прекрасно знает, что вопрос этот имеет большую традицию вообще и в частности в нашей отечественной литературе, но он полагает, что можно ограничиться Сологубом, Андреевым и Шестовым, так как эти три писателя кладут вопрос о смысле жизни в основу своего миропонимания и являются в то же время наиболее выдающимися представителями современного русского художественно-философского творчества. Вот результаты и аргументация исследования г. Иванова-Разумника. Сологуб смысл жизни видит в—смерти. Это странно, но это так. Жизнь всегда была мещанкой, дебелой румяной бабой, всегда таковой и будет—и положительно нет никакой возможности избавиться от этого мещанства, «передоновщины» то ж, в самой жизни и водворить в ней какой-нибудь смысл, кроме смерти, которая всему уготовит конец. Правда, Сологуб не сразу остановился на смерти, а, как бы сказать, приценивается еще попеременно то к «блаженному безумию», то к некой обетованной земле «Ойль», которая с полнотой времен будет обретена в силу божеских предначертаний, то к красоте телесной, но это только этапы пути, а не цель пути—смерть.

Так же безнадежно, хотя с некоторым просветом в сторону осмысленности жизни, обстоит дело у Андреева. Андреев—прямая противоположность Сологубу. Там жизнь смысла не имеет, потому что еще не наступила смерть, здесь жизнь лишается смысла потому, что все равно наступит под конец смерть, и все пойдет прахом. Выпутывается из своего положения Андреев неуверенно, капризно и, так сказать, своевольно.

То ему кажется, что об'ективно, т.-е. вне человеческих усилий, желаний и пр., жизнь не имеет ровно никакого смысла, но имеет его суб'ективно; то ему дело представляется наоборот, что жизнь имеет об'ективный смысл—дескать где-то, когда-то, для чего-то, так сказать in abstracto, и не имеет никакого смысла для человеческой личности, которая все равно умрет. Иной раз Андреев как бы одновременно играет и об'ективным, и суб'ективным смыслом, из чего, впрочем, вытекает, что Андреев не так склонен уверовать в суб'ективную осмысленность жизни, как в об'ективную бессмысленность ее. Неудивительно, полагает г. Иванов-Разумник: Андреев, Сологуб—поэты, художники, они приступом берут великую проблему, они небогаты философским образованием и не отличаются устойчивостью.

Другое дело—Л. Шестов. Он для г. Иванова-Разумника—не только un philosophe, но le philosophe. Он и Шекспира интерпретировал, как никто в мире. Он дал и оценку Ницше, «едва ли не лучшую в мировой литературе». Мы увидим в другом месте, так ли это. Теперь только о том, что́ г. Иванов-Разумник нашел у Льва Шестова по части смысла жизни. И Шестов, подобно Сологубу, проделал на этот счет некоторую эволюцию, только в другой плоскости. Случайность—вот что, по мнению Шестова, лишает жизнь всякого смысла. Сначала Шестов боролся со случайностью во имя об'ективной целесообразности при помощи драм Шекспира, потом тем же Шекспиром он разрушил всякий об'ективный смысл жизни и водрузил опять знамя безнадежности и случайности. Наконец он остановился на том, что жизнь смысла не имеет никакого, но что ее тем не менее надо любить со всем ее безмолвием и уродством. Amor fati цитирует г. Иванов-Разумник по Шестову Ницше и воображает, что Ницше понимал этот лозунг точь-в-точь, как Шестов. Впрочем, г. Иванов-Разумник с Шестовым только наполовину согласен. Он чрезвычайно рад за него, что он снизошел к любви жизни, несмотря на ее бессмыслие, но полагает, что любовь эта с надрывом, что это любовь подпольного человека, тогда как настоящая любовь—это любовь «надпольного человека», т.-е. такого, который также считает жизнь большой нелепицей с «об'ективно-позитивной» и с мистически-об'ективной (терминов г. Иванову-Разумнику не занимать стать) стороны, попросту космическую и историческую жизнь считает пустяком, но который любит ее тем не менее жаркою любовью за свои суб'ективные цели, за свою жажду подвига, борьбы, идеала. Тем паче, что они, т.-е. суб'ективные цели, и связывают «имманентно-суб'ективным» путем отдельную «надпольную» личность с обществом и с миром, с прошлым и с будущим

Вот и все. Небольшую, должно быть, книжку написал г. Иванов-Разумник о смысле жизни?—спросит читатель. Нет, не малую—312 страниц. Но это и немудрено, если написать книгу в значительной части из цитат, а остальную часть из бесконечных повторений, да еще с какой-то вымученной, совершенно ненужной терминологией. Надо прямо сказать: такая неряшливость мысли прямо непозволительна. Читаешь г. Иванова-Разумника, словно по тайге ходишь, все как будто одну и ту же страницу читаешь. Автор—трудолюбивый и добросовестный писатель и должен же он понимать, что не в количестве страниц суть всякой книги! Но это относительно формы авторской мысли... На нет и суда нет. А вот и содержание ее. Неужели нужно было об'явить космическую жизнь (мистико-об'ективную—по терминологии автора) и историческую жизнь (позитивно-об'ективную—по терминологии автора) бессмыслицей для того, чтобы сказать то, что автор сказал, т.-е. что жизнь имеет для человека смысл постольку, поскольку он находит в ней смысл, т.-е. самую обыкновенную тавтологию, трюизм? С какой стороны автор видит опасность в искании об'ективного смысла жизни? Вообще ли плохо от того, что человек ищет связи между своей жизнью и историческим и мировым опытом, следовательно, историческим и мировым смыслом, или эта опасность особенно велика у нас в России, по преимуществу суб'ективно настроенной? Я имею идеал, цели, желания, суб'ективные, конечно. Что ж, испарятся они от того, что я буду согласовать их с условиями жизни, исторического прошлого и даже космической эволюции, если это нужно? Не туда гнете,—скажет автор. Я не об этом смысле жизни говорю. Я начитался Достоевского и вместе с ним размышляю, какое счастье завтра вознаградит за слезу, пролитую безвозмездно вчера? Никакое. Но ведь слезу эту не сотрет с лица земли и самый что ни на есть имманентный суб'ективизм. На одно выходит, значит, и на одно выходит потому, что так ставить вопрос о смысле жизни по меньшей мере не имеет никакого смысла, хотя это и делал Достоевский. Когда мы говорим о смысле жизни, речь идет не о воскрешении мертвых, а об устроении живых согласно возможностям в будущем. Об этих элементарных вещах должен был подумать автор хоть немного, прежде чем счел себя вполне подготовленным для своей далеко не лишней задачи.

Центр Гор Библиотека им Н А Остр. зского
4994

СОДЕРЖАНИЕ

Стр.

Предисловие редактора III

Философия

Materialismus militans (Ответ г. Богданову.) 1
Письмо первое («Голос Социал-Демократа» № 6—7, 1908 г.) . . . . . —
» второе («Голос Социал-Демократа» № 8—9, 1908 г.) 23
» третье (Сб. «От обороны к нападению») 60
Трусливый идеализм (Сб. «От обороны к нападению») 100
Анри Бергсон («Современный Мир», № 3, 1909 г.) 135
О книге г. В. Шулятикова («Современный Мир» № 5, 1909 г.) 141
О книге Л. Робинсона («Современный Мир» № 7, 1909 г.) 147
О книге Р. Гольцапфеля («Современный Мир» № 10, 1909 г.) 151
О книге В. Виндельбанда («Современный Мир» № 1, 1910 г.) 155
Скептицизм в философии («Современный Мир» № 7, 1911 г.) 160
О книге Луи Бурдо («Современный Мир» № 9, 1911 г.) 184
О книге Г. Риккерта («Современный Мир» № 9, 1911 г.) 188

Религия

О так называемых религиозных исканиях в России 197
Статья первая. — О религии («Современный Мир» № 9, 1909 г.) . . . . . —
» вторая. — Еще о религии («Современный Мир» № 10, 1909 г.) . . 232
» третья. — Евангелие от декаданса («Современный Мир» № 12, 1909 г). 272
О книге Э. Бутру («Современный Мир» № 12, 1911 г.) 310
О книге О. Пфлейдерера («Современный Мир» № 2, 1910 г.) 315
О книге Фр. Лютгенау («Современный Мир» № 5, 1908 г.) 321
О брошюре А. Паннекука («Современная Жизнь» № 1, 1907 г.) 332
О книге М. Гюйо («Современный Мир» № 2, 1909 г.) 337
Ответ на анкету о будущности религии («Mercure de France», 15/IV, 1907 г.) . 342
О книге Иванова-Разумника («Современный Мир» № 3, 1909 г.) 344

ИНСТИТУТ К. МАРКСА и Ф. ЭНГЕЛЬСА

БИБЛИОТЕКА МАТЕРИАЛИЗМА

Людвиг Фейербах. Сочинения. Т. I. Избранные философские произведения. Вступительный очерк А. М. Деборина. Стр. 336. Ц. 1 р. 25 к.

Т. III. Лекции о сущности религии. С вступ. ст. А. Деборина. Стр. 408. Ц. 2 р. 75 к. б/п. 3 р. 25 к. в/п.

Архив К. Маркса и Ф. Энгельса.

Исторический журнал, в задачи которого входит исследование генезиса, развития и распространения идей научного социализма.

Книга первая: От редакции.—Статьи и исследования.—Из неопубликованных рукописей Маркса и Энгельса.—Из переписки Маркса и Энгельса.— Критика и рецензии. Стр. 497. Ц. 4 р.

Гольбах, П. Система природы. Ч.ч. I и II. С пред. А. Деборина. Стр. XXXV+578. Ц. 4 р. б/п., 4 р. 50 к. в/п.

Ламеттри. Избранные сочинения. Т. I. (печ.).

Институт К. Маркса и Ф. Энгельса. Стр. 72. Ц. 60 к. С иллюстр.

Карл Маркс. Капитал. Критика политической экономии. Общая редакция Д. Рязанова и И. Степанова. Издание подготовлено К. Каутским. Перев. под ред. В. Базарова и И. Степанова, пересмотренн. И. Степановым

Т. I. Книга первая. Процесс производства капитала. Ц. 2 р.

Т. II. Книга вторая. Процесс обращения капитала. Ц. 1 р. 75 к.

Т. III. Книга третья. Часть I. Процесс капиталистического производства, взятый в целом. Гл. I—XXVIII. Ц. 1 р. 25 к.

Т. III. Книга третья. Часть II. Процесс капиталистического производства, взятый в целом. Гл. XXIX— II. Ц. 1 р. 25 к.

ИСТОРИЯ СОЦИАЛИЗМА

Бер, М. История социализма в Англии. С пред. Ф. Ротштейна. Ч. I. Стр. 329. Ц. 75 к.

Бешкин, Г. Идеи Фурье у Петрашевского и петрашевцев. Стр. 72. Ц. 40 к.

Водовозов, Н. Шарль Фурье. Биографический очерк. Изд. 3-е. Стр. 140. Ц. 20 к.

Волгин, В. П. Очерки по истории социализма. Стр. 150. Ц. 1 р.

Изложение учения Сен-Симона (1828—29 г.г.). Перев. М. Лапдау. С пред. и прим. В. П. Волгина. Стр. 304. Ц. 1 р. 50 к.

Сен-Симон, А. Собрание сочинений. С введ. и прим. В. В. Святловского. Стр. 288. Ц. 2 р.

Его же. Избранные сочинения (1819—25 г.г.). С пред. В. П. Волгина. Стр. 211. Ц. 1 р. 80 к.

Торговый Сектор Государственного Издательства:

МОСКВА, Ильинка, Биржевая пл., Богоявленский пер., 4. Тел. 47-35.

ЛЕНИНГРАДСКОЕ ПРЕДСТАВИТЕЛЬСТВО: Ленинград, Моховая, 26. Тел. 5-34-18.

ОТДЕЛЕНИЯ: Армавир, ул. Троцкого, 99; **Баку,** ул. Троцкого; **Батум,** ул. III Интернационала, 15; **Вологда,** площадь Свободы; **Воронеж,** проспект Революции, 1-й дом Совета; **Екатеринбург,** уг. Пушкинской и Малышева; **Казань,** Гостинодворская, Гостиный двор; **Кисловодск,** ул. К. Маркса, 7; **Киев,** Крещатик, 38; **Кострома,** Советская, 11; **Краснодар,** Красная, 35; **Нижний-Новгород,** Б. Покровка, 12; **Одесса,** ул. Лассаля, 12; **Пенза,** Интернациональная, 39/43; **Пятигорск,** Советский пр., 48; **Ростов-на-Дону,** ул. Фридриха Энгельса, 106; **Саратов,** ул. Республики 42; **Тамбов,** Коммунальная, 14; **Тифлис,** проспект Руставели, 16; **Харьков,** Московская, 20.

МАГАЗИНЫ в МОСКВЕ: 1) Советская пл., под б. гост. „Дрезден", тел. 1-28-94. 2) Моховая, 17, тел. 1-31-50. 3) Ул. Герцена (Б. Никитская), 13, тел. 2-64-95. 4) Никольская ул., 3, тел. 49-51. 5) Серпуховская пл., 1/43, тел. 3-79-65. 6) Кузнецкий Мост, 12, тел. 1-01-35. 7) Покровка, Лялин пер., 11, тел. 81-94. 8) Мясницкая, 46/2, 9) Ильинка, Богоявленский пер., 4, тел. 1-01-49